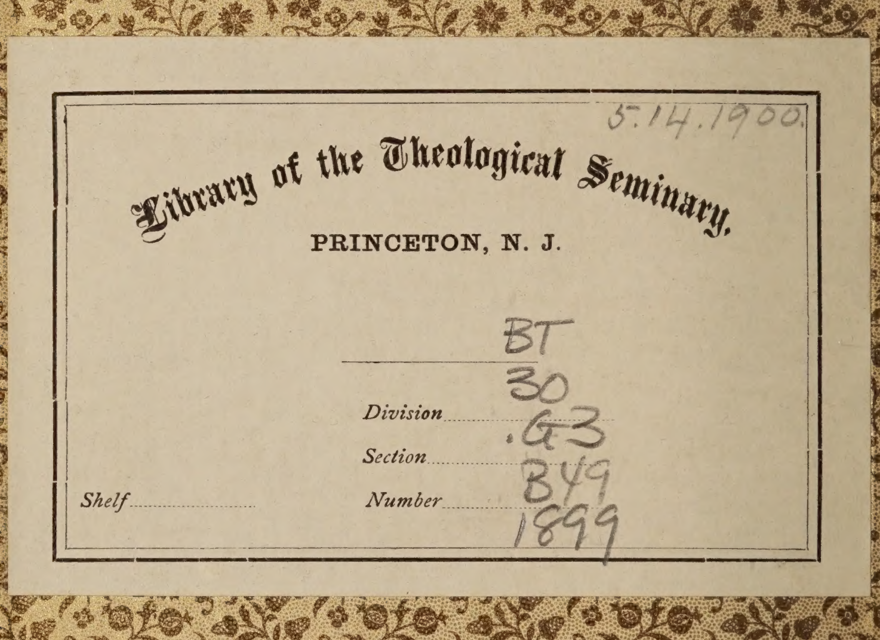
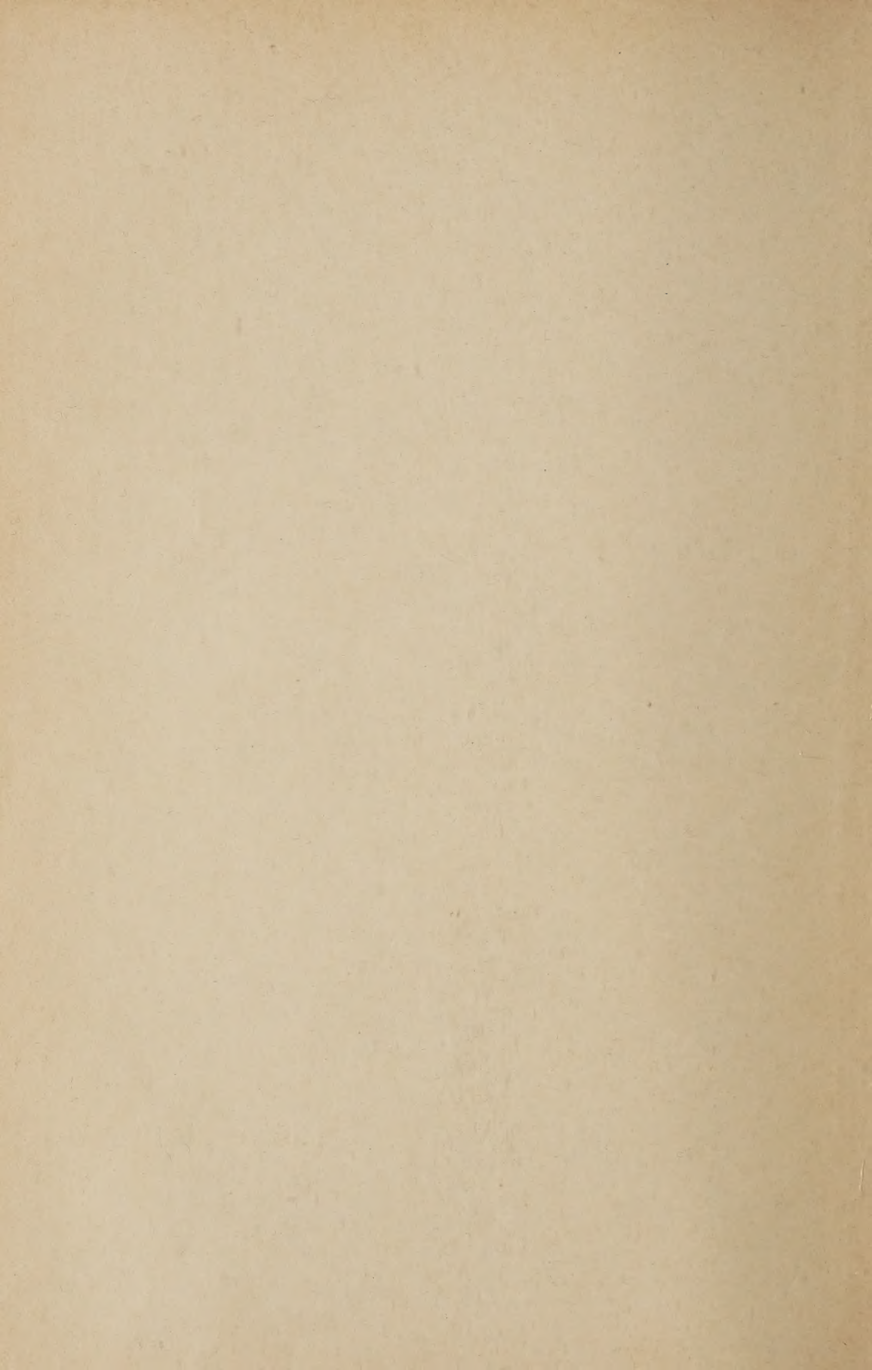
Zur Deutsch-christlichen Bildung

von

D. Willibald Beyschlag

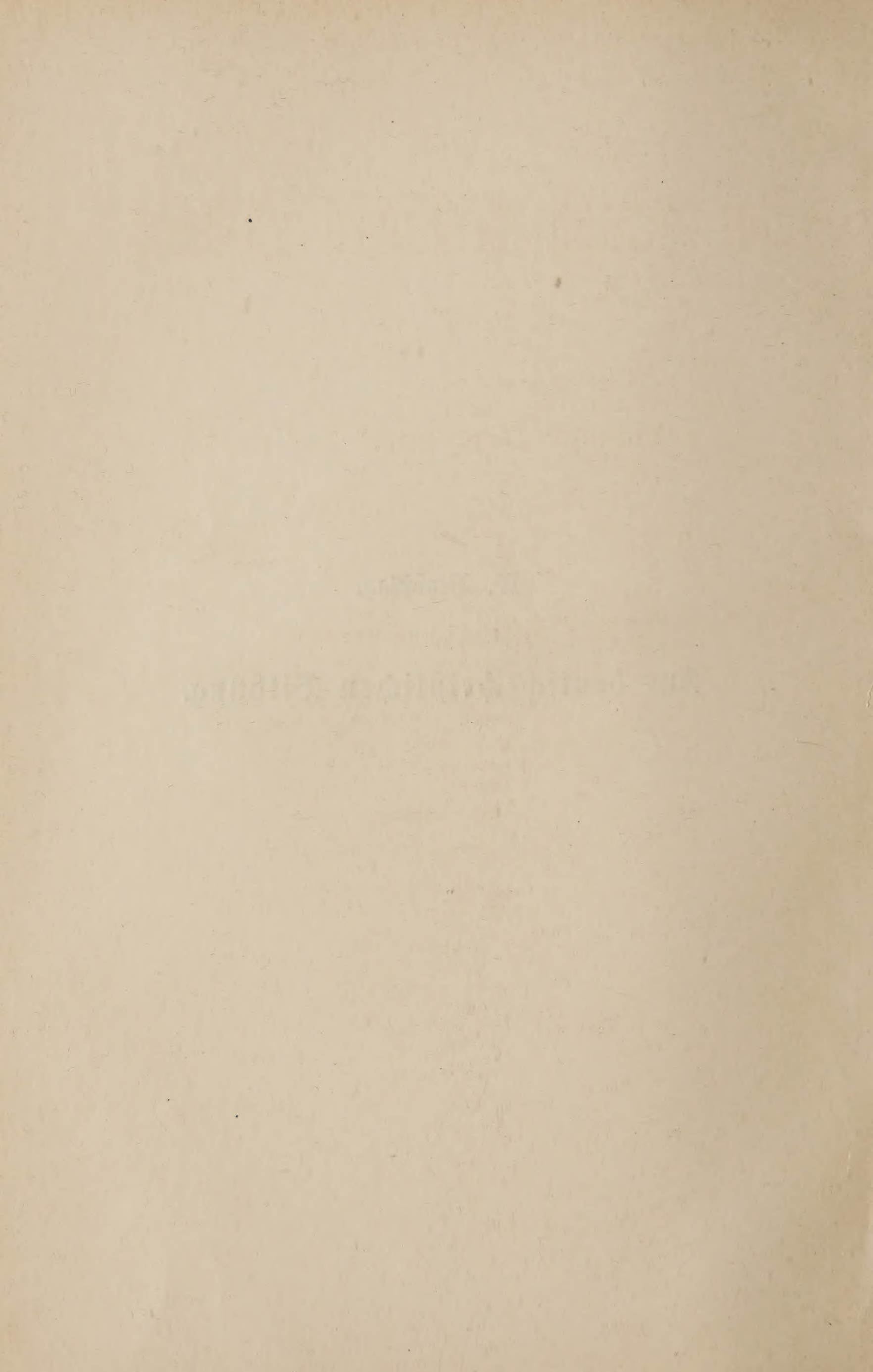






W. Beyschlag,

Zur deutsch-christlichen Bildung.



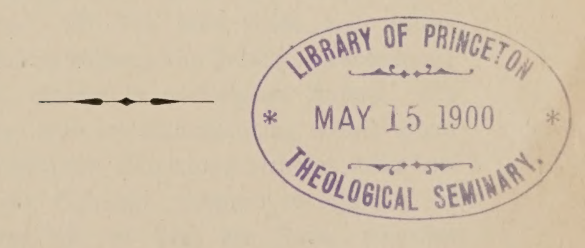
Zur deutsch-christlichen Bildung.

Popular-theologische Vorträge

von

D. Willibald Beyschlag.

Zweite Auflage
in überwiegend neuer Auswahl.



Halle a. S.
Verlag von Eugen Strien.

Vorwort.

Die nachstehende Sammlung popular-theologischer Vorträge kündigt sich als zweite Auflage eines im Jahre 1880 erschienenen Buches an, ist aber in Wirklichkeit ein zu zwei Dritteln neues Buch, indem von den damaligen sechzehn Vorträgen nur fünf wiederkehren, die anderen durch zehn neue ersetzt sind. Hierüber ein kurzes aufklärendes Wort.

Ich bin während meines nun fast vierzigjährigen Lehramtes vielfältig von kirchlichen Vereinen und Conferenzen zu nicht-academischen Vorträgen veranlaßt worden. Da ich es als einen tiefgreifenden Mißstand unsrer deutsch-protestantischen Zustände empfand, daß unsre allgemeine Bildung und unsre Theologie so wenig Fühlung mit einander haben, bin ich auf derartige Wünsche nicht nur nach Möglichkeit eingegangen, sondern habe es auch mit der Ausarbeitung solcher Vorträge immer möglichst ernst genommen, so daß ich die meisten derselben, nachdem sie gehalten waren, auch einem weiteren Leserkreise darbieten durfte. So sind eine Reihe von solchen Vorträgen über Fragen christlicher Bildung und kirchlicher Zeitbewegung zunächst einzeln erschienen, manche in wiederholter Auflage, und schließlich bin ich im Jahre 1880 der Aufmunterung meines Herrn Verlegers gefolgt, eine auswählende Sammlung derselben unter dem Titel „Zur deutsch-christlichen Bildung" erscheinen zu lassen.

Auch diese Sammlung ist im Lauf der Jahre vergriffen worden, und so kam eine neue Auflage in Frage. Für dieselbe lag ein wohl ebenso reichliches neuere Material vor, aber abgesehen davon, daß es unräthlich erschien, die Stärke des Buches zu ver-

doppeln, konnte ich mir nicht verhehlen, daß ein Theil des damals Mitgetheilten wesentlich ausgedient hatte. Die Vorträge über Jesu Sündlosigkeit und menschliche Entwicklung, über sein Jugendleben, seine Familie, seine Auferstehung, auch über „ein politisches Wort aus dem Munde Jesu“, und über das im Jahre 1864 sensationelle Renan'sche Buch waren inzwischen durch die Herausgabe meines „Lebens Jesu“ überflüssig gemacht. Aber auch für eine Reihe anderer — „Griechenthum und Christenthum in ihrer ersten Wechselwirkung“, „Ein antiker Spiegel für den neuen Glauben von D. F. Strauß“, „Schleiermacher als politischer Charakter“, „Ueber Selbständigkeit der Kirche“, „Die sociale Frage im Lichte des evangelischen Christenthums“ glaubte ich Neueres, das mir entweder origineller oder zeitgemäßer erschien, eintreten lassen zu dürfen, zumal für Liebhaber der zurückgestellten Vorträge Einzelexemplare derselben meist noch vorhanden sind.

Und so erhalten die deutsch-evangelischen Kreise, denen meine Art und Weise überhaupt sympathisch ist, hier eine überwiegend neue Auswahl, die sich wiederum unter den anspruchslos aber ernst gemeinten Gesichtspunkt „Zur deutsch-christlichen Bildung“ stellt. Möchte auch sie ein wenig dazu beitragen, den tiefen Frieden, welcher zwischen dem ächten Christenglauben und ächter Bildung besteht, und den nothwendigen Krieg, den wir zur Behauptung unseres deutsch-evangelischen Geisteserbes zu führen haben, ins Licht zu stellen.

Halle, im Sommer 1899.

Willibald Beyschlag.

Inhalt.



Jesus und das Alte Testament.

Die Frage nach dem Verhältniß Jesu zum Alten Testament ist auf die kirchliche Tagesordnung gekommen durch die in weitere kirchlichen Kreise gedrungene Wahrnehmung, daß zwischen den Anschauungen Jesu vom Alten Testament und den Urtheilen der neueren Theologie über dasselbe ein weitgreifender Gegensatz besteht. Jesus nimmt mit seinen Volks- und Zeitgenossen den Pentateuch unbefangen als Schriftwerk des Mose, — „Mose hat euch geboten" oder „erlaubt"; „Mose hat von mir geschrieben" u. s. w. Marc. 1, 44; 7, 10; Matth. 19, 8; Joh. 5, 46 —: unsere Theologie weist uns nach, daß der Pentateuch lange nach Mosis Zeit aus verschiedenen Quellen und Ueberarbeitungen entstanden ist. Jesus nimmt den 110. Psalm nach dessen Ueberschrift für davidisch und argumentirt aus diesem davidischen Ursprung (Marc. 12, 35 f.): unsere Theologie bezweifelt den davidischen Ursprung fast aller dem David zugeschriebenen Psalmen, und hat insbesondere bei dem 110. gegen diesen Ursprung einleuchtende Gründe. Jesus schreibt das im Alten Testament nicht unter den Propheten stehende, theilweise aramäische Buch Daniel unbedenklich dem exilischen Propheten Daniel zu (Matth. 24, 15): unsere Theologie hat mit überwältigenden Argumenten dasselbe in das seleucidisch-maccabäische Zeitalter verwiesen. — Derselbe Gegensatz wie in der literarischen Ansicht des Alten Testaments waltet hinsichtlich der historischen. Jesus nimmt, wie eine ganze Reihe von beiläufigen Aeußerungen zeigt, die Erzählungen von Noah und der Sintflut, von Lot und dem Untergange Sodoms, von Abraham, Isaak und Jakob, von Mose und dem brennenden Busch oder der ehernen Schlange, von Elia's und Elisa's Wunderthaten, von Jona's Sendung nach Ninive einfach für thatsächliche Geschichte; ja auch die Schöpfungs- und Sündenfallsgeschichte scheint er nach Matth. 19, 4 f.,

Joh. 8, 44 nicht anders angesehen zu haben. Unsere Theologie dagegen, im Zusammenhang mit der allgemeinen Geschichtswissenschaft, lehrt uns in der Entwicklung des Volkes Israel wie in der aller Kulturvölker eine vorgeschichtliche Zeit anerkennen, aus der keine historischen Urkunden existiren, sondern nur Sagen herüberklingen, und die hernach sinnige Dichtung in Form von Geschichte für das Volksbewußtsein ausgefüllt hat. Als das Erzeugniß solcher sinnigen, sinnbildlichen Dichtung lehrt sie uns die biblische Urgeschichte, die als wirkliche Geschichte nicht blos unwißbar, sondern auch undenkbar ist, erkennen[1]). Aber auch die Geschichten der Patriarchen erscheinen ihr, wenn auch die Historicität der Personen sich wird halten lassen, mehr oder weniger fabelhaft; ja noch die der historischen Zeit angehörige Prophetengeschichte ist ihr von Sage durchzogen, und die Erzählung des Buches Jona, die als wirkliche Geschichte unmöglich ist, gilt ihr als ausgemachte sinnige Lehrdichtung, welche den engherzigen Judenstandpunkt beschämen will. — Aber die Differenz zwischen Jesus und der heutigen Wissenschaft reicht noch tiefer ins Innerliche des Verhältnisses zum Alten Testament hinein. Jesus legt, soweit wir sehen, das Alte Testament formell in der Weise seiner Zeitgenossen aus, d. h. er fragt nicht nach dem nächsten, grammatisch-historischen Sinn, sondern entwickelt aus einem nichts davon wissenden Wortlaut Gedanken, die er erst hineinschaut, hineinlegt. So folgert er aus dem Worte Exod. 3, 6: „Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" durch Gewichtlegen auf das Präsens „Ich bin", daß Abraham, Isaak und Jakob für Gott nicht todt sind, sondern noch leben; während unsere grammatisch-historische Auslegung uns sagen muß, daß die Stelle in ihrem Wortlaut vom jenseitigen Fortleben der Patriarchen nichts aussagt. Und nicht anders scheint Jesus auch hinsichtlich der messianischen Weissagung des Alten Testamentes gestanden zu haben. Wenn er Mosen von Ihm geschrieben haben läßt (Joh. 5, 46); wenn er in seinen persönlichen Lebensgeschicken Schrifterfüllungen findet (z. B. Matth. 26, 54; Luc. 18, 31; Joh. 13, 18) und seinen

---

1) Wenn Kähler in der Schrift „Jesus und das A. T." S. 49—51 sich gegenüber der modernen Kritik auf die Unwißbarkeit der Vorgeschichte zurückzieht, so scheint mir dabei übersehen, daß man jedenfalls so viel weiß, daß das Erzählte, — z. B. die Sintflutsgeschichte — so, wie es erzählt wird, nicht vorgegangen sein kann.

Jüngern „aus Mose, den Propheten und den Psalmen" seinen Tod und seine Auferstehung als göttliche Nothwendigkeiten erweist (Luc. 24, 27 und 44), so ist unsere heutige Theologie in Verlegenheit, die Stellen nachzuweisen, in denen das alles geweissagt wäre. Die Stellen, auf die sich Jesus bezogen haben kann, reden sämmtlich nicht von dem persönlichen Messias aus Davids Geschlecht, sondern haben in ihrem Zusammenhang einen auf ihre Zeit bezüglichen Sinn; höchstens als Analogieen, als ahnungsvolle Vorspiele auf Ihn und seine Geschichte können sie gelten.

Man kann sehr wohl begreifen, daß dieser Widerspruch zwischen Jesu Ansichten vom Alten Testament und denen unserer gegenwärtigen Theologie viele treuen Christen verwirrt und erschreckt. Wenn Jesus sich in der Betrachtung und Auslegung des Alten Testaments fehlbar, irrthumsfähig zeigt, fällt damit nicht seine ganze Autorität für uns, unsere höchste Autorität in religiösen Dingen, dahin? So denken heute zahlreiche Christen und Geistlichen, und haben sich daher entschlossen, die Ansichten des Alten Testaments, welche sie bei Jesu finden, für die unbedingt richtigen, auch von der Wissenschaft gehorsam anzuerkennenden zu halten, die neuere Theologie aber mit ihren anderslautenden Urtheilen als eine ungläubige zu verdammen und nach Kräften zu beseitigen. So gern man diesen Standpunkt Kindern und Laien in der Theologie zu Gute halten wird, — für Pastoren und Generalsuperintendenten, welche in der Theologie keine Kinder und Laien sein sollen, ist es doch ein bedenklicher Standpunkt. Kann die mosaische Abfassung des Pentateuchs, die Historicität der Noah-fahrt oder des Wallfisch-abenteuers des Jona Gegenstand des Glaubens sein, den die heilige Schrift und unser Bekenntniß meint und fordert? Wird der Glaube, auf solche Aeußerlichkeiten der religiösen Ueberlieferung bezogen, nicht zum todten Fürwahrhalten herabgesetzt, ja indem ihm eine Menge von uns empfundener Naivetäten, Widersprüche und Undenkbarkeiten zugemuthet werden, nicht geradezu zu einem Opfer des Intellects gemacht? Man mag der Wissenschaft die demüthige Beugung vor wirklichen Gottesoffenbarungen, vor Ewigkeitswahrheiten zumuthen; aber wer sie auf ihrem eigensten Gebiete, in gelehrten Fragen der Exegese, Historie, Literaturgeschichte verachtet und namens des Christenthums ihre klarsten Ergebnisse verdammt, der bringt das Christenthum in eine Lage, in der es für die gegenwärtige wie künftige Culturwelt verloren wäre, in die Lage, welche

herbeizuführen Schleiermacher vor sechzig Jahren unsere Kirche gewarnt hat, — „Die Wissenschaft mit dem Unglauben, und das Christenthum mit der Barbarei.“ — Ehe man eine solche Position annimmt, sollte man sich doch fragen, ob denn Jesus jene seine Ansichten des Alten Testaments uns als göttliche Offenbarungen vorgetragen und für dieselben religiösen Glauben von uns verlangt hat? So viel wir wissen, sind es ebendie Ansichten, welche zu seinen Zeiten die jüdische Synagoge vom Alten Testament gehegt hat: er hat sie also, wie seine Sprache, seine äußere Sitte und natürliche Weltanschauung, von Menschen, seinen Zeitgenossen und Vorfahren überkommen, nicht durch Offenbarung seines himmlischen Vaters. Wären diese anerzogenen Ansichten bei ihm unfehlbar gewesen, dann müßten sie ja bei denen zuerst unfehlbar gewesen sein, die sie ausgebildet haben; dann müßten die Redactoren des Pentateuchs, die denselben als Werk Mosis betrachteten, die Sammler des Psalters, die denselben für zumeist davidisch hielten, dann müßten die alten Schriftgelehrten, welche die ganze damalige Betrachtung und Behandlung des Alten Testaments begründet hatten, vor ihm unfehlbar, vor ihm in ihren Ansichten von Gott inspirirt gewesen sein. Anstatt sich in solche Absurditäten zu verlieren, ist es doch gerathen, sich auf den evangelischen Begriff der Autorität in Glaubenssachen zurückzubesinnen. Es hat Gott nicht gefallen, uns in Dingen der Religion, des innerlichen Verhältnisses zu Ihm, eine äußerliche, gesetzliche, buchstäbliche Autorität zu geben, wie der römische Katholicismus sie zu besitzen wähnt; weder das kirchliche Bekenntniß, noch die heilige Schrift noch der Sohn Gottes selbst will uns zu geistigen Knechten machen, denen ihr Denken vorgeschrieben sein soll. Als freien Kindern Gottes will Christus uns innerlich, auf geistliche Weise, in unserem Herzens- und Gewissensverhältniß zu Gott der einige Meister sein, — nicht in Dingen der Wissenschaft, der Gelehrsamkeit, der weltlichen Cultur, zu denen doch Historie, Literärkritik, technische Exegese unstreitig gehören. Darum, so wenig wir Jesum zu unserer Autorität machen in Dingen der Astronomie oder der Botanik; so wenig wir zweifeln, daß er, wenn er vom Auf- und Untergehen der Sonne sprach, sich im Irrthum des ptolemäischen Systems befunden hat, wie alle Welt bis auf Copernikus; so wenig wir leugnen können, daß er einen botanischen Irrthum ausgesprochen hat, indem er das Senfkorn für das kleinste aller Samenkörner erklärte, da es doch viel kleinere

gibt, — so wenig haben wir, um in ihm den unfehlbaren Offenbarer des himmlischen Vaters und seiner Rathschlüsse wahrzuhalten, Ursache zu leugnen, daß er in seiner Betrachtung des Alten Testamentes, soweit dieselbe in das Gebiet der Gelehrsamkeit gehört, Kind seiner Zeit war, und daß ihn und seine Zeit hierin die achtzehnhundert Jahre jüngere Wissenschaft eben um achtzehn Jahrhunderte überholt hat.

Das ist auch der Standpunkt, auf den alle, welche sich ernstlich und unbefangen mit der Sache beschäftigen, heute hinauskommen; der Standpunkt, auf dem auch zwei anscheinend so weitverschiedene Sprecher wie Meinhold und Kähler sich begegnen, so daß, beim Lichte besehen, ein principieller Gegensatz zwischen ihnen gar nicht besteht. Dennoch liegt ein erheblicher Einwand gegen denselben nahe genug. Ja, höre ich sagen: Urtheile und etwaige Irrthümer Jesu in Dingen der Astronomie oder Botanik stören uns allerdings nicht, denn die fallen ins Gebiet rein-weltlicher Gelehrsamkeit, die seine Sache nicht war. Allwissend war er ja nicht, nach seinem eignen Geständniß Marc. 13, 32 „Zeit und Stunde weiß niemand, auch der Sohn nicht"; und so konnte er in gleichgültigen Dingen, die nicht seines göttlichen Berufes waren, alle Tage irren, z. B. sich über Vorkommnisse und Antworten verwundern, die er so nicht erwartet hatte (Matth. 8, 10; Marc. 6, 6), oder auf einem Feigenbaum Früchte suchen, der keine besaß (Marc. 11, 12—13). Aber anders ist es doch mit seinem Verhältniß zum Alten Testament: das liegt nicht außerhalb seines göttlichen Berufes, sondern seine ganze Sendung beruht auf ihm; das ist ihm kein Gegenstand blos weltlichen Wissens, sondern hat ihm entschieden religiöse Bedeutung. Und das ist wahr, und führt uns in das Verhältniß Jesu zum Alten Testamente tiefer hinein. Das Alte Testament, so wie er es von der Synagoge empfing, ist die Grundlage seiner Bildung, seiner Vorbildung zum Propheten und Messias seines Volkes gewesen. Angeregt durch die Berührung mit den Schriftgelehrten in Jerusalem (Luc. 2, 46), dann aber wesentlich autodidaktisch (Joh. 7, 15) hat er es vom zwölften bis zum dreißigsten Jahre studiert, studiert vom ersten Buche Mosis bis zum zweiten Buche der Chronik, wie die Zusammenstellung von Abel und Sacharjah als erstem und letztem Märtyrer der Vergangenheit Matth. 23, 35 bezeugt.[1] Und als er nun seines göttlichen Berufes innerlich vergewissert als der messianische Prophet öffentlich hervortritt, da ist es ihm nicht nur

der gemeinsame Boden, auf dem er mit seinen Volks- und Zeitgenossen verhandelt, sondern es ist ihm die Urkunde der göttlichen Offenbarungen vor ihm, die auf Ihn hinauslaufen und denen er die Krone aufzusetzen hat; es ist ihm, wie Kähler es kurz und treffend formulirt, seine Bibel. Nicht zwar seine Bibel im Sinne jüdischer oder christlicher orthodoxen Theologie: es ist ein Mißverständniß und eine Uebertreibung Meinhold's, wenn er aus der Stelle vom „Jota und Häkchen" folgern will, Jesus habe an eine Inspiration des alttestamentlichen Buchstabens geglaubt (Meinhold, Jesus und das A. T. S. 4). Das Jota und Häkchen in Matth. 5, 18 bezeichnet offensichtlich nicht den Buchstaben des heiligen Codex als solchen, sondern die kleinsten sachlichen Bestandtheile des Gesetzes, „die kleinsten Gebote", wie ausdrücklich danebensteht, und Jesus hat sich viel zu oft und zu frei über den alttestamentlichen Buchstaben weggesetzt, um in den Verdacht jenes öden rabbinischen Dogmas gezogen werden zu können. Aber das ist gewiß, daß er aus dem Alten Testament heraus die Stimme seines himmlischen Vaters vernommen hat. Sie hat den Zwölfjährigen aus jenen Disputationen der Schriftgelehrten heraus angetönt und ihn im Tempel als dem Hause seines himmlischen Vaters festgehalten, und wiederum hat sich dem Dreißigjährigen die berufende, entscheidende Gottesstimme bei der Taufe in alttestamentliche Klänge gefaßt. In der Einsamkeit der Wüste hat er mit Schriftworten die versucherischen Zeitgeistgedanken zurückgeschlagen; an der Schwelle des Leidensweges hat er sich im Geiste mit Mose und Elia unterredet über den Ausgang, den er in Jerusalem nehmen sollte (Luc. 9, 31), und noch am Kreuze ist es ein Psalmwort, in das er seine Seelennoth faßt, um auch seinen Trost darin geweissagt zu finden. Aber auch sein ganzes Werk ruht ihm auf den gottgegebenen Grundlagen des Alten Testaments; die Stiftung des Gottesreiches, die ihm vom Vater aufgetragen ist, ist die „Erfüllung von Gesetz und Propheten", die Vollendung der alttestamentlichen Gottesökonomie zum Heile Israels und der ganzen Menschheit, und wie er als ebendieser Erfüller, als Hersteller des Himmelreiches, das Bewußtsein in sich trägt, seines Volkes „Messias" zu sein (Matth. 16, 13 f.), so ist ihm auch das ganze Alte Testament, die Propheten nicht nur, sondern auch das Gesetz (Matth. 11, 13), gottgegebene Weissagung auf Ihn, welche er wie im Großen, so im Kleinen, im Einzelsten seines Thuns und Leidens zu erfüllen hat (Matth. 26, 54; Joh. 13, 18). —

Das alles ist doch religiöse Betrachtung des Alten Testaments bei Jesu, religiöse Bedingtheit seines persönlichen und Berufsbewußtseins durch die Voraussetzung wahrhaftiger Gottesoffenbarung im Alten Testament, und das macht die Frage nach seinem Verhältniß zum Alten Testament allerdings verwickelter, als die Frage nach seinem Verhältniß zu den Naturansichten seiner Zeit. Allerdings, wenn die kritische Wissenschaft an dies religiöse Verhältniß Jesu zum Alten Testament rühren wollte; wenn sie sich herausnähme oder herausnimmt, den Offenbarungsgehalt und -character des Alten Testaments zu leugnen und dasselbe mit dem Zendavesta oder der Ilias unter dieselbe Kategorie religiöser Productivität des Menschengeistes zu fassen, dann rührte sie nicht blos an die Gewänder und Sandalen, mit denen Jesus über die israelitische Erde gegangen, sondern griffe an sein Herz und ziehe ihn im Herzpunkt seines Bewußtseins des Irrthums. — Aber folgt nicht aus jenem religiösen Anerkennungsverhältniß zum Alten Testament noch ein Weiteres? Wenn das Alte Testament in der beschriebenen Weise für Jesum göttliche Autorität hat, ist dann nicht durch ein wissenschaftlich unvollkommenes Verständniß desselben die Reinheit seines ganzen Bewußtseins und seiner ganzen Lehre in Frage gestellt? Wenn er jene Urkunde göttlicher Offenbarung, auf der er fußte, mit der unvollkommenen, von unserer Wissenschaft vielfältig zu berichtigenden Ansicht seines Volkes und seiner Zeit gelesen hat, bedingt da nicht die Unvollkommenheit des Unterbaues naturnothwendig auch eine Unvollkommenheit des Aufbaues, den er auf demselben errichtet?

So scheint es allerdings, aber es scheint auch nur so: gerade hier, wo der Knoten sich am festesten zu schürzen scheint, löst er sich. Die ganze eben angestellte Betrachtung der Bedingtheit Jesu durch's Alte Testament, seiner anscheinenden Abhängigkeit selbst vom Wortlaut desselben ist ja eine halbwahre, die wenn man sie einseitig verfolgt, zur unwahren, zu einer vollkommenen Verschiebung der Sachlage wird. Oder, wenn Jesus wirklich alles, auch das Innerste, das er in sich trug und der Welt zubrachte, aus dem Alten Testament herausgelesen hätte, wo bliebe denn seine göttliche Originalität, vermöge deren er der Schöpfer einer neuen Religion, der Wendepunkt der Weltgeschichte geworden ist? Man mag immerhin betonen, „das Alte Testament ist seine Bibel gewesen“: man muß, um die ganze Wahrheit zu sagen, hinzusetzen, daß er diese Bibel mit noch

größerer Freiheit gelesen hat als Luther die seine; ja daß er das Höchste und Durchgreifendste seines Denkens und Lehrens gar nicht aus ihr herausgelesen, — höchstens, wenn man das Wort nicht mißverstehen will, in sie hineingelesen hat. Mit Einem Worte, Jesus steht mit seinem ganzen Denken und Lehren ebenso gewiß und entschieden, wie er im Alten Testament steht, selbständig, unabhängig über dem Alten Testament. Fragen Sie nach Belegen dafür? sie sind ebenso zahlreich und weitgreifend als die angeführten und anführbaren Züge seiner Bedingtheit durchs Alte Testament. Das „Ich aber sage euch" der Bergpredigt, welches er nicht blos der herrschenden Auslegung, sondern dem mosaischen Gesetzesbuchstaben selbst entgegenstellt, hat er doch nicht aus dem Alten Testament herauslesen können. Das Sabbathsgesetz mit seinem „Da sollst du kein Werk thun" stand doch eben so gut „geschrieben" wie die Sprüche, mit denen er den Versucher zurückschlägt: es hat ihn nicht im mindesten gebunden (Marc. 2, 28), und der alttestamentlichen Rede von der Ruhe Gottes am siebenten Tage hat er sein: „Mein Vater arbeitet bis hieher" schneidend entgegengesetzt (Joh. 5, 17). So aber hat er das ganze Gesetz, indem er es in Seinem Sinne „erfüllte", zugleich aus den Angeln gehoben. Das ganze Ritualgesetz sinkt zusammen vor den beiden Worten „Die wahren Anbeter müssen den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten" (Joh. 4, 24) und „Was zum Munde eingeht, verunreinigt den Menschen nicht" (Matth. 15, 11). Und das ganze Moralgesetz wandelt sich um in ein wahrhaft „neues" einheitliches Gebot der Liebe, vor dem tausend Einzelheiten des mosaischen Gesetzes zergehen, weil sie — wie z. B. die Verstattung des Scheidebriefs — an die Vollkommenheit der göttlichen Idee nicht heranreichen, beziehungsweise ihr widersprechen. Dieselbe durchgreifende Kritik übt Jesus an den Propheten. Elias mag hundertmal der Mann Gottes sein, dem Jehovah Feuer vom Himmel zur Verfügung stellt wider seine Feinde: als Jesu Jünger sein Exempel nachahmen wollen, hören sie das den ganzen theokratischen Eifergeist des Alten Testaments ablehnende Wort: „Wisset ihr nicht, weß Geistes Kinder ihr seid?" (Luc. 9, 55)[1]). „Wie unendlich erhaben auch über das pro-

1) Ich zweifle nicht im mindesten an der Aechtheit dieses Wortes, wenn es gleich in bedeutenden Zeugen fehlt. Die Weglassung begreift sich leicht aus dem Antimarcionitismus der Abschreiber; dagegen eine Erdichtung seitens derselben ist ganz undenkbar.

phetische Alte Testament muß überhaupt der sich und seine Sache gewußt haben, welcher seiner Reichsbürger Kleinsten größer genannt hat als den größten aller Propheten (Matth. 11, 11)! Und das findet Anwendung auch auf das Wichtigste, was die Propheten ihm zu bieten haben, auf die messianische Weissagung. Es ist auch nur eine halbwahre Behauptung, daß „Jesus im Alten Testament gefunden habe, was der Messias sein und leisten solle und am Alten Testamente inne geworden sei, daß er dieser Messias sei." (Kähler S. 20.) Hätte er dafür nicht noch eine andere, tiefere Quelle gehabt, ich wüßte nicht, wie die Propheten ihm das hätten leisten sollen, da ihr Messiasbild nicht nur in den verschiedensten Variationen schwankt, sondern auch ebendas mit-enthält, was Er in der Versuchung als widergöttlich zurückweist, das weltlich-politische Moment. Nach alledem ist es ein durchaus unhaltbarer Satz, daß Jesus „in allem, was er im Alten Testamente gelesen, nur Offenbarung Gottes gesehen" habe (Kähler S. 28). Jesus hat in der Sabbathruhe Gottes, in der Gestattung des Scheidebriefes, in der Unterscheidung reiner und unreiner Speise, in der haßvollen Vertilgung theokratischer Feinde, in den weltlichen Messiashoffnungen durchaus nicht pure Gottesoffenbarung gesehen, sondern er hat, wie vor allem sein Wort über den Scheidebrief principiell zeigt, im Alten Testament zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher Umschränkung und Umhüllung derselben unterschieden. Er ist der Erste, der einen Unterschied von heiliger Schrift und Wort Gottes gemacht und uns zu dieser Unterscheidung ein heiliges Recht gegeben hat. Er hat aber diese Unterscheidung nur machen können, weil er für das, was im Alten Testament Wort Gottes ist, in sich selbst einen Probierstein trug, der ihn von dem, „was geschrieben stand", als solchem unabhängig machte, — sein eigenes einzigartige, alles Alttestamentliche weit überragende Einheitsverhältniß zum himmlischen Vater; „Alles ist mir übergeben von meinem Vater, und niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will." So daß es geradezu zu den durchschlagendsten Zeugnissen seines Bewußtseins, die vollkommene Gottesoffenbarung in sich zu tragen, gehört, daß er die Schranken dessen, was ihm doch auch Offenbarung ist, ganz unwillkürlich und wie naturnothwendig durchbricht. Diese in ihm selber sprudelnde Quelle der vollkommneren und vollkommensten Gottesoffenbarung ist ihm der unfehlbare Maßstab für die unvollkommenen Voroffen-

barungen Gottes im alten Bund, der Fühler für das wahrhaft Göttliche im Alten Testament, aber auch das Princip der durchgreifendsten religiösen Kritik desselben. Und diese unfehlbare religiöse Kritik macht ihm unsere moderne historisch-literärische Kritik für seinen Beruf völlig entbehrlich. Wenn er dem Alten Testamente bei aller anscheinenden Abhängigkeit von demselben innerlichst doch so frei gegenübersteht, daß er von keiner religiösen Unvollkommenheit desselben mit dem leisesten Hauche berührt wird, wie hätten jene Unvollkommenheiten der gelehrten oder vielmehr ungelehrten Außenansicht des Alten Testamentes, welche wir offen einzuräumen fanden, seinem gotteinigen religiösen Denken und Lehren irgend eine Trübung anthun können?

Blicken wir von hier aus noch einmal auf jene zeitgeschichtlich gegebenen Außenansichten Jesu vom Alten Testament zurück. Da zeigt sich zunächst, zur Bestätigung des Ebengesagten, daß die religiösen Gedanken Jesu unabhängig sind von der Zeitform, in welche jene Ansichten der alttestamentlichen Schrift sie gekleidet haben. Ob der 110. Psalm davidisch sei oder nicht; — was Jesus den Schriftgelehrten zum Bewußtsein bringen will: daß man vom Messias noch gar wenig wisse, wenn man nur wisse, daß er Davids Sohn sei, und nicht, daß er als Gottessohn unendlich erhaben über David sei, das bleibt so wie so wahr. Oder was den Unsterblichkeitsbeweis aus dem „Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs" angeht, — ob Gott wirklich so geredet hat oder nicht, ja ob Abraham, Isaak und Jacob gelebt haben oder nicht: die Thatsache, daß Gott mit Menschenkindern einen Bund schließt, ein Verhältniß persönlicher Gemeinschaft eingeht; daß er „ihr Gott" wird, das ist und bleibt die tiefste Bürgschaft ihrer Unvergänglichkeit. Ob je ein Ephraimit namens Jona, von einem Wallfisch verschluckt und wieder ausgespieen, zu den Heiden nach Ninive gekommen ist und sie durch seine Predigt bekehrt hat: was Jesus mit seiner Rede vom „Zeichen Jona" seinem Volke sagen will — „Fordert nicht Zeichen und Wunder; laßt euch genügen an dem Gottgesandten, der euch die Wahl stellt zwischen Bekehrung oder Untergang; die Heiden werden sich daran genügen lassen, — warum Ihr nicht?" — das hätte er ihnen, wenn kein Büchlein Jona existirt hätte, mit anderen Worten ganz ebenso gesagt. Und so ist es mit allen Jesusgedanken, die sich in solche alttestamentlichen Zeitvorstellungen kleiden; die Zeitvorstellung thut ihnen nichts ab noch zu. — Aber diese Zeit-

vorstellungen sind nicht nur ganz unschuldig — sie sind auch vorsehungsvoll nothwendig gewesen, denn mittelst ihrer allein wurde er seinen Zeitgenossen verständlich. Hätte in Jesu Seele der Trieb gelegen, an der äußerlichen Auffassung des Alten Testamentes, welche seine Zeit ihm entgegenbrachte, Kritik zu üben; hätte er, anstatt diese literärgeschichtlichen, historischen, exegetischen Ueberlieferungen, in denen er als Kind seines Volkes aufwuchs, festzuhalten, dieselben mit wissenschaftlicher Genialität durchbrochen und sich unseren heutigen wissenschaftlichen Urtheilen und Ergebnissen angenähert oder dieselben noch überholt, — er hätte nicht Israels Messias sein können. Denn er wäre dann inmitten von Volk und Zeit, wie er im Kern seines Wesens ein geistiger, göttlicher Fremdling war, so auch in der Form seines Geisteslebens ein Fremdling gewesen, der in Volk und Zeit hinein keine Brücke gehabt hätte; er hätte den gemeinsamen Culturboden mit seinem Volke, die Voraussetzung jeder Einwirkung auf dasselbe, verloren gehabt. Er hätte seine schlichten galiläischen Jünger dann nicht bilden können, wie er sie gebildet hat; er hätte auch sie ihrem volksthümlichen Culturboden entfremden müssen, und so wäre er vielleicht der Stifter einer esoterischen Theologenschule geworden, einer Schule für die Weisen und Klugen der Welt, aber nicht einer Gemeinde von Gläubigen aus allerlei Volk, auch dem armen und unmündigen. So ist es der Rathschluß der ewigen Weisheit gewesen, den vorbestimmten Heiland der Welt nicht als einen seine Zeit überflügelnden Gelehrten, als idealen Theologen erwachsen zu lassen, sondern als den idealen Propheten; denn Prophet ist Jesus nach seinem eigenen Zeugniß (Marc. 6, 4; Luc. 13, 33; Joh. 4, 44) in der ganzen Form seiner Wirksamkeit bis zu seinem Tode gewesen, und Prophet mußte er sein, Träger neuer religiösen Schauungen, nicht neuer wissenschaftlichen Entdeckungen. Und hierin, daß er den Vater geschaut hat wie niemand vor ihm (Joh. 6, 46), und daß er ihn denen offenbart, welche zu Ihm kommen (Matth. 11, 27. 28), darin, darin allein ist er der Unfehlbare. Nun aber liegt es im Wesen des Propheten, daß eine Ungleichheit waltet zwischen dem Inhalt seines Schauens und der Form desselben, die dessen Mittheilung bedingt: das Göttliche, Ewige muß sich ihm kleiden in einen durchsichtigen Schleier des Zeitlichen, damit das menschliche Auge es überhaupt fasse und ertrage und damit es an andere Sterbliche mittheilbar werde. Dieser Schleier, sofern auch Jesu menschliches Auge ihn bedurft hat, hat

sich für ihn gewoben aus den alttestamentlichen Anschauungen, die er mit seinen Volks- und Zeitgenossen theilt. — Und hier verstehen wir endlich, wie er dieser Anschauungen bedurft hat nicht nur für Volk und Zeit, sondern auch für sich selbst, und es löst sich der anscheinende Widerspruch, daß ihm das Alte Testament in gewissem Sinne göttliche Autorität ist, während er doch als der Sohn Gottes, der am Herzen des Vaters ruht, andererseits von dieser Autorität im Innersten unabhängig und weit über dieselbe erhaben ist. Er ist eben, obwohl weit mehr als ein Prophet, doch, wie ich ihn in meinem „Leben Jesu" nannte, sein eigener Prophet, der auf den Höhepunkt seiner Sendung erst hinanzuklimmen hatte; obwohl Gottes eingeborener Sohn, doch zeitlebens ein Ringender, Werdender, der sein innerstes Selbst, wie jeder Menschensohn, zu erwerben, zu erringen hat, um es zu besitzen (Hebr. 5, 8). Hiebei hat im Gange seiner menschlichen Entwickelung (Luc. 2, 52; Hebr. 5, 8), in seiner stillen Vorbildung wie im währenden Kampfe seines Lebens, neben dem ihm innerlich quellenden Gotteswort auch das geschriebene, positive für ihn seine Bedeutung gehabt; es ist ihm hülfreich und werthvoll gewesen, für das innere Wort des Vaters einen weckenden Laut und ein bestätigendes Echo zu haben, und zumal im finsteren Thal der Versuchung und des Todesleidens, da auch seine Seele fragen, schwanken, zagen mußte, ist ihm das Schriftwort Stecken und Stab, seines Fußes Leuchte und das Licht auf seinem Wege gewesen. Aber der Vollendete, Verklärte bedarf dieses Steckens und Stabes nicht mehr; das irdisch-geschichtliche Schulbuch des Alten Testaments hat ihm fürder nichts mehr zu sagen. Wievielmehr streift er in dieser seiner Vollendung alle die Schranken und Unvollkommenheiten des formalen Verständnisses ab, die in der Zeit vom Gebrauche desselben unzertrennlich waren; sie sind wie die Gewänder, die er auf Erden getragen, wie die Leintücher, die er im Grabe zurückläßt. Wir aber, die Jünger nicht blos des Werdenden und Kämpfenden, sondern des Vollendeten und Erhöhten, wir dürfen sie nach dem Stande der wissenschaftlichen Erkenntniß, den unser Volk und unsere Zeit uns mitgibt, ebenfalls abstreifen, ohne seiner Hoheit und Meisterschaft etwas zu vergeben. —

So schlichtet sich der Streit um „Jesus und das Alte Testament" meines Dafürhaltens in gutem, ehrlichem und christlichem Frieden. Freilich leider nicht für alle, die er berührt. Denn zur

Linken erblicken wir etliche, die mit bewundernswerther Logik also schließen: Weil die Gewänder, welche das Denken Christi auf Erden getragen, irdische und zeitliche waren, so muß auch Er selbst von der Erde her, lediglich ein Kind seiner Zeit gewesen sein. Und auf der Rechten sehen wir andere, die mit derselben Logik schlußfolgern: weil er der Himmlische war, der Sohn der Ewigkeit und nicht der Zeit, so müssen auch die Kleider, welche sein Geist auf Erden getragen, himmlische gewesen sein, aus überirdischen, unfehlbaren Fäden gewoben. Wir aber, die vielgescholtene Mittelpartei, finden uns darein, daß, obwohl das Kleid seines Geisteslebens aus irdischem Stoffe war, dies Geistesleben selbst doch vom Himmel sein konnte und vom Himmel ist.

Die Idee und Thatsache der Versöhnung.

„Versöhnung“ — nämlich des sündigen Menschen mit Gott — ist wohl der gangbarste, gemeinverständlichste Ausdruck für das Heil, das unser Glaube auf den Tod Jesu zurückführt. Durch unsere heiligen Schriften, prophetische wie apostolische, durch die Bekenntnisse wie die Lieder unserer Kirche geht ein tiefer, voller Klang, der als das seligste Geheimniß des Evangeliums feiert was am Kreuze auf Golgatha geschehen ist: „Die Strafe liegt auf Ihm, auf daß wir Frieden hätten und durch seine Wunden sind wir geheilt;“ — „Gott hat Den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir in Ihm würden die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt;“ — „All’ Sünd’ hast Du getragen, Sonst müßten wir verzagen: Erbarm’ dich unser, o Jesu.“ So in immer neuen Weisen spricht es als ein Grundgedanke, ja als die entscheidende Stiftungsthatsache des Christenthums sich aus, daß ein heiliges Leben zum Opfer gebracht werden mußte, um uns Unheilige mit Gott zu versöhnen. Wer unter uns wäre niemals durchschauert worden von der Majestät dieses Gedankens, der über so manchem Sterbelager als der Abendstern der dämmernden Todesnacht, als der Morgenstern eines künftigen, ewigen Lebens leuchtet; wer hätte niemals in einer bewegten Stunde vor Gott, am Abendmahlstisch des Herrn, im einsamen Gebetskämmerlein, oder an einem offenen Grabe etwas von seiner Wahrheit gefühlt? Aber sobald wir uns diese Idee und Thatsache der Versöhnung erkenntnißmäßig klar machen wollen, sie denkend zu zergliedern versuchen, stoßen wir auf die allergrößten Schwierigkeiten und Aergernisse, welche es wohl rechtfertigen, daß einmal frei und offen auch außerhalb der theologischen Schule von der Sache geredet werde.

In Predigt und Unterricht pflegt uns über die Versöhnung folgende Theorie vorgetragen zu werden. Die Sünde ist Verletzung

der unverletzlichen Majestät des göttlichen Gesetzes, und damit der Majestät des heiligen Gottes selbst. Nach seiner Gnade und Barmherzigkeit will Gott nicht — wie es von Rechtswegen sein müßte — die Sünde mit ewiger Verdammniß strafen, vielmehr sie vergeben und so den Sündern den Zugang zum ewigen Leben eröffnen; aber nach seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit kann er das nicht, ohne daß seiner beleidigten Majestät eine entsprechende Genugthuung zu Theil wird. Diese Genugthuung empfängt er, schafft er sich selber durch das stellvertretende Strafleiden seines Sohnes am Kreuz. Indem dieser die Sünden der Welt auf sich nimmt und dieselben (d. h. die Strafe derselben) an Leib und Seele trägt oder büßt, wie *wir* sie zu tragen, zu büßen gehabt hätten, thut er an unserer Statt der Gerechtigkeit, dem heiligen Zorne Gottes genug, und schafft so der Gnade, der begnadenden Liebe freie Bahn, — nämlich für alle die, welche an jenes Versöhnungsopfer *glauben*; denn an diese Bedingung hat Gott das Zugutekommen der von ihm selbst in seinem Sohne gestifteten Sühne geknüpft. — Diese Theorie, welche vielfach als die „Kirchenlehre“ von der Versöhnung angesehen wird, während sie im Grunde nichts anderes ist als eine — und zwar mittelalterliche — theologische Doctrin, hat unleugbar etwas Imposantes in ihrer Darstellung des Gewichts, welches die Sünde für Gott selbst hat, und des Aufwandes, der zu ihrer Sühne und Vergebung erfordert wird, in ihrer Gleichsetzung des Leidens Christi mit der Gesammtschuld der Welt und deren verdienter ewigen Strafe. Auch liegen ihr ohne Frage tiefe und wahre Aussagen des christlichen Bewußtseins zu Grunde. Aber indem sie diese Aussagen deutet nach einem fremdartigen, juridischen Begriffsalphabet, sie in das Schema eines Rechtsgeschäftes einzwängt, ist sie gleichwohl zu einer nicht unerheblichen Entstellung der ihr zu Grunde liegenden Wahrheit gerathen. Ich sage wohl nicht zu viel, wenn ich offen ausspreche: diese juridische Satisfactionstheorie empört nicht nur unser Denken überhaupt, sondern gerade unser frommes, christliches Denken; sie thut nicht nur unsrer Vernunft, sondern auch unsrem Herzen, ja unsrem Gewissen Gewalt an. Daß niemals vorstellig gemacht werden kann, wie das Leiden Christi ein vollgewichtiges Aequivalent sein könne für alle Verschuldungen der Welt von Anfang bis zu Ende, — noch weniger, wie der Gotteinige die von den Sündern verdiente Strafe der ewigen Verdammniß habe erleiden können im Raum einiger Stunden und ohne dabei das Bewußtsein

seiner Unschuld und Gotteinheit zu verlieren, — das ist noch das Geringste. Was für Vorstellungen muthet jene Theorie uns in Bezug auf Gott selbst zu? Daß in ihm ein Zwiespalt, ein innerer Widerspruch sei zwischen zweien seiner Eigenschaften, Gnade und Gerechtigkeit, ein Widerspruch, der nur durch ein außerhalb des ewigen Selbstlebens Gottes in der Zeit sich vollziehendes Factum, durch das Opfer auf Golgatha ausgeglichen werden könnte! Der Mensch könnte verzeihen, vergeben, seinen Zorn zerschmelzen lassen in erbarmender Liebe, könnte in freier Großmuth Schuld erlassen, ohne von einem Dritten Bezahlung anzunehmen, — Gott könnte es nicht! Er müßte den Unschuldigen strafen, um Schuldigen verzeihen zu können; er müßte den Heiligen, den Eingebornen büßen lassen was andre verschuldet, um seiner Gerechtigkeit Genüge zu thun, um seine Gnade zu entbinden: als ob das noch wahre Gerechtigkeit wäre, die den Unschuldigen büßen ließe statt der Schuldigen, und das noch ächte Gnade, welche nur die Schuld erließe, deren Bezahlung sie zuvor von einem Andern genommen! — Die schlimmste Schwäche jener Theorie aber liegt auf Seiten unsres eigenen Verhältnisses zu der Versöhnung. Hat Christus in diesem Sinne für uns genuggethan, hat er unsre Sünden, vergangene und zukünftige, in dieser Weise gebüßt, gesühnt, dann sind wir von Rechtswegen frei, und Gott selbst hätte sein Recht aus Händen gegeben, nun noch etwas wie Bekehrung, Heiligung von uns zu fordern. Redet die Theorie von einer Bedingung des Glaubens, unter der allein uns die Genugthuung Christi zu Gute kommen solle, so ist das nach ihren eignen Voraussetzungen ganz unfolgerichtig: hat ein Dritter meine Schulden bezahlt, so bin ich sie los, ob ich daran glaube oder nicht; der Gläubiger, der von einem Dritten Bezahlung für mich angenommen hat, besitzt kein Recht mehr mir Bedingungen des Erlasses zu stellen und, falls ich dieselben unerfüllt lasse, die Schuld von mir noch einmal einzutreiben. Aber auch wenn wir uns jene willkürlich angehängte Bedingung des Glaubens gefallen lassen, — zu einer Umwandlung des Sünders, auf die es doch schließlich allein ankommen kann, kommt es auf diesem Wege nicht. In keinem anderen Gedankenzusammenhang ist jene böse Auffassung des Glaubens als eines müßigen Fürwahrhaltens so nahegelegt, ja aufgedrängt wie in diesem. Der ganze Proceß der Versöhnung geht ja außerhalb des Menschen vor, wird ohne seine Theilnahme perfect, und nichts wird ihm übrig gelassen, als das Rechenexempel

für richtig zu halten: wird er auf diese Weise nicht geradezu verleitet, den trägen Verlaß auf das Heilswerk Christi für seligmachenden Glauben zu halten und die Herrlichkeit der Gnade gerade darin zu erblicken, daß sie dem Gläubigen die eigne sittliche That erspare, anstatt sie in ihm zu erzeugen?

Aber die juridische Satisfactionstheorie hat nicht nur unser religiös-sittliches Bewußtsein wider sich, sondern auch die heilige Schrift, aus der sie sich herzuleiten vermeint. Die heilige Schrift weiß nichts davon, daß Gottes höchstes Majestätsrecht der freien Gnade, der Sündenvergebung kein freies, daß es gebunden sei an die Nöthigung, sich von anderer Seite nach dem Grundsatz „Auge um Auge, Zahn um Zahn" Genugthuung leisten zu lassen. Schon die alttestamentlichen Frommen dürfen — und zwar ohne alle Beziehung auf das symbolische Opfer des alten oder das künftige Opfer des neuen Bundes — aus Erfahrung rühmen: Barmherzig und gnädig ist der Herr, geduldig und von großer Güte und Treue; er handelt nicht mit uns nach unseren Sünden und vergilt uns nicht nach unserer Missethat (Ps. 103, 8. 10); wie viele Erbietungen und Erweisungen der Sündenvergebung, bedingt durch nichts andres als durch die Bekehrung des Sünders, enthalten die Psalmen und Propheten! Wievielmehr verkündet Jesus die freie Gnade Gottes, die nicht erst mit seinem Opfer auf Golgatha anhebt; wenn er dem Gichtbrüchigen oder der großen Sünderin zuruft: „Sei getrost, dir *sind* deine Sünden vergeben," so spricht er in solchen Einzelfällen ja nur besonders aus, was seine frohe Botschaft vom nahegekommenen Himmelreich für alle, die sie annehmen, selbstverständlich enthält. Und wie schildert er in seinen Gleichnissen seinen himmlischen Vater in Betreff des Begnadigens und Vergebens? „Da jammerte den Herrn desselbigen Knechtes," heißt es in der Parabel Matth. 18, welche ausdrücklich von göttlicher und menschlicher Vergebung handelt, „und ließ ihn los, und die Schuld erließ er ihm auch": kein Königssohn tritt da hinzu, der die zehntausend Pfund an des Schuldners Stelle seinem Vater bezahlte, weil dieser um seiner Majestät willen anders nicht in der Lage wäre, sie dem Knecht zu erlassen. Noch ergreifender, überwältigender tritt uns dieselbe Anschauung entgegen im Gleichniß vom verlorenen Sohn. Der Vater läuft dem verlorenen Sohne entgegen, umhalst und küßt ihn, setzt ihn in alle Kindesrechte und -ehren wieder ein, ohne nach einem Ersatz der verschleuderten Habe oder der entzogenen kindlichen Ehr-

erbietung zu fragen: ja wo bleibt denn in dieser geflissentlichen Abbildung des himmlischen Vaterherzens gegenüber dem Zöllner und Sünder die ganze Genugthuungsidee? Oder ja, — Eine Genugthuung braucht und empfängt der Vater im Gleichniß, um so vergeben und wieder annehmen zu können: sie ist in den Worten ausgesprochen: Dieser mein Sohn war todt und ist wieder lebendig, er war verloren und ist wiedergefunden. Der Vater kann den Weitverirrten, Schwerverschuldeten wieder an sein Herz ziehen und in die volle Kindschaft wieder einsetzen, als hätte er dieselbe niemals verscherzt, weil er ihm die Anfänge einer inneren Umwandlung, einer Sinneserneuerung abfühlt, die alles gut macht, und weil er durch seine vorbehaltlose Verzeihung und Wiederherstellung eben diese innere Umwandlung zu vollenden, fest und stark für immer zu machen gewiß ist. Das also ist nach der Lehre Jesu (und ebenso schon nach der des Alten Testaments) die Bedingung göttlicher Vergebung, — nicht jener rein immanenten Vergebung, die lediglich im Herzen gegen die Feinde geübt werden kann, und die Gott täglich gegen sie übt, indem er seine Sonne über sie aufgehen läßt wie über seine Freunde, — sondern der wirksamen Vergebung, durch welche der Mensch wieder zum Kinde Gottes wird und offene Vaterarme vom Himmel sich entgegengestreckt fühlt: eine innere Umkehr, eine Wiedergeburt des Sünders, die schon vor erlangter Vergebung begonnen, durch dieselbe zum Siege hinausgeführt und für immer versiegelt werden kann. Ohne diese innere Umkehr wäre ja eine Wiederannahme des Sünders überhaupt undenkbar, da dieselbe doch nicht ein äußerlicher, sinnlicher, sondern ein geistlicher, dem inneren Leben angehöriger Vorgang ist, und ein in der Sünde verharrender Mensch eben als solcher Gotte, dem Feind aller Sünde, fern bleiben muß. Aber auch die einzige Bedingung ist es, die Jesus für die Wiederannahme des Sünders bei Gott kennt, und wie sollte nicht die Thatsache, daß der Sünder sich bekehrt, die ausreichende, die allein Gottes würdige Genugthuung bilden, — nicht blos für seine Liebe und Gnade, sondern auch für seine Heiligkeit und Gerechtigkeit, die ja darin ihren schönsten Triumph feiert, daß der Sünder von seiner Uebertretung sich lossagend ihren ewigen unverbrüchlichen Ordnungen sich frei unterwirft?

Indeß, so schriftgemäß und einleuchtend das alles ist, so könnte man doch sagen, diese biblischen Beweise gegen die herkömmliche Genugthuungslehre bewiesen zu viel. Wenn schon das Alte Testa-

ment die freie Gnade Gottes verkündigt, — wird man fragen —, was bleibt dem Neuen noch Neues zu sagen; und wenn schon die Lehre Jesu die Vaterarme Gottes für den umkehrenden Sünder so weit aufthut, was bleibt seinem Leiden und Sterben noch hinzuzuerwerben? Fragen, die allerdings nicht zu jener juridischen Genugthuungslehre zurückführen können, nach welcher das Neue Testament vielmehr eine weniger freie Gnade verkündete als das Alte, und Jesus durch sein Leiden und Sterben etwas erworben hätte, dessen es nach seiner eignen Lehre für Gott nicht bedarf; die aber allerdings weiter führen müssen als unsre eben angestellte biblische Betrachtung uns geführt hat. Worin dies „Weiter" bestehe, ist im Allgemeinen nicht schwer zu sagen. Wenn das Gleichniß vom verlorenen Sohne das allezeit bereite Entgegenkommen der göttlichen Liebe gegen den umkehrenden Sünder malt, — das am Kreuze Jesu sich vollendende Evangelium offenbart noch mehr: eine zuvorkommende Liebe für Sünder, die noch Feinde sind, eine Vaterliebe, die verlorene Söhne auch zu sich zurückruft, zurückzieht. Wenn das Alte Testament eine Gnade Gottes kennt, welche die Bekehrung des Sünders mit Vergebung, mit Wiederannahme vergilt, so predigt das Neue darüber hinaus eine Gnade, welche diese Bekehrung ihrerseits auch hervorruft und so selbst das Bedingniß im Menschen herstellt, unter dem sie den Sünder vergebend in ihre beseligende Gemeinschaft wieder aufnehmen kann. Ebendamit aber haben wir die eigenthümliche biblische Idee, von der wir reden wollen, den neutestamentlichen Begriff der Versöhnung gefunden.

Verweilen wir einen Augenblick bei dem Begriffe als solchem. In unserer deutschen Sprache hängt das Wort „Versöhnung" mit der Wurzel „Sühnen" zusammen, ein Umstand, der zur Verwirrung des Begriffs nicht wenig beigetragen hat; in der Grundsprache des Neuen Testaments dagegen sind Sühnen und Versöhnen zwei ganz verschiedene Wurzeln und Wörter.[1]) Ebensowenig darf, wie so oft geschieht, Versöhnung und Erlösung mit einander verwechselt werden; so enge beides, von dem Heil in Christo ausgesagt, sachlich zusammenhängt, so verschieden sind die Begriffe. „Gesühnt" d. h. gedeckt, getilgt, gutgemacht in Gottes Augen wird die Sünde, nämlich durch etwas, das dieselbe als Schuld nicht mehr in Be-

1) ἱλάσκεσθαι und καταλλάσσειν, sich verhaltend wie im Lateinischen expiare und reconciliare.

tracht kommen läßt; ein Erforderniß, das die heilige Schrift allerdings geltend macht und auch im Tode Jesu erfüllt findet (Röm. 3, 25; 1. Joh. 2, 2)[1]); daher wir auch auf diesen Begriff unten zurückkommen werden. „Erlöst“ d. h. befreit, losgekauft wird der Mensch von der Sünde, und zwar von der Sünde nicht als Schuld (wenigstens nicht von dieser allein)[2]), sondern wie der Begriff der Loskaufung es mit sich bringt, von der Sünde als beherrschender, knechtender Macht. Versöhnung dagegen ist Wiederherstellung eines gestörten Friedens- und Freundschaftsverhältnisses; Versöhnung setzt Entzweiung, Entfremdung, Feindschaft voraus und ist eben die Aufhebung derselben, die Herstellung der Einigkeit, der Gemeinschaft; also im religiösen Sinne Herstellung des Verhältnisses des Menschen zu Gott. Da nun unser Verhältniß zu Gott, seiner Idee nach das Verhältniß eines Kindes zu einem Vater im Himmel, durch nichts anderes gestört ist als durch die Sünde, und zwar durch die Sünde sowohl als Schuld, die uns anhaftet, wie als Macht, die uns beherrscht, so erhellt die innige Zusammengehörigkeit aller drei Begriffe, aber auch die umfassende Natur der Versöhnungsidee. Offenbar muß die Versöhnung mit Gott beides in sich schließen, die Sühnung unsrer Schuld und die Erlösung von der Macht der Sünde, und so bietet sich der Begriff der Versöhnung von allen einschlagenden biblischen Begriffen als der geeignetste dar, zum Verständniß unsres in Christo erschienenen Heiles den Schlüssel zu bilden. — Es ist, so weit wir wissen, der Apostel Paulus, der diesen Begriff in die christliche Gedankenwelt und Lehrsprache eingeführt hat: im fünften Kapitel des Briefes an die Römer, wiederholt im Kolosser- und Epheserbrief, vor allem aber im fünften Kapitel des zweiten Korintherbriefs — „Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber“ — wendet er ihn an, und so wird er uns in die näheren Beziehungen und Bestimmungen dieses Begriffs der zuverlässigste Führer sein[3]).

---

1) In der ersteren Stelle hat Luther, an eine Specialität der Stiftshütte denkend, statt „Sühnmittel“ „Gnadenstuhl“ übersetzt; in der zweiten statt „Sühne“ „Versöhnung.“

2) Wenn auch nach Eph. 1, 7; Kol. 1, 14 der Begriff der Erlösung die Vergebung der Schuld einzuschließen scheint, so muß doch die Befreiung von der Herrschaft der Sünde der Grundbegriff des Wortes sein, und er liegt klar vor in Tit. 2, 14; 1. Petr. 1, 18; vgl. Röm. 7, 14.

3) Die hervorragende Stellung, welche in der Heilslehre des Apostels gerade der Begriff der Versöhnung einnimmt, ein Begriff, der beim alt-

Wörtlich übersetzt lautet die für die ganze Idee geradezu klassische Stelle 2. Korinther 5, 18 ff. wie folgt: „Dies alles aber aus Gott, der uns (d. h. mich, den Paulus) sich versöhnt hat durch Christum und uns das Amt der Versöhnung gegeben hat. Denn Gott war in Christo, die Welt mit ihm selber versöhnend, ihnen (den Menschen) nicht zurechnend ihre Uebertretungen und uns auftragend das Wort der Versöhnung. — So thun wir nun für Christum Botschafterdienst, indem gleichsam Gott durch uns zuredet; wir bitten für Christum: Versöhnt euch mit Gott." — Hier ist vor allem der Ausdruck zu beachten: „Gott hat uns sich versöhnt, Gott war die Welt mit ihm selber versöhnend." Der Apostel sagt nicht: „Gott wurde versöhnt"; als wäre ihm eine Feindschaft wider uns von einem Dritten benommen worden: niemals redet die heilige Schrift von einem Versöhntwerden Gottes, wie es doch der juridischen Satisfactionstheorie am meisten entsprechen würde. Der Apostel sagt auch nicht: „Gott versöhnte sich mit uns, mit der Welt"; als hätte er überhaupt eine Feindschaft wider uns aufzugeben gehabt; obwohl theologische Befangenheit ihn das immer wieder sagen lassen will. Sondern er sagt: „Gott hat uns, hat die Welt mit ihm selber versöhnt," d. h. Gott hat von sich aus den Feindeszustand aufgehoben, in dem wir uns zu ihm befanden. Wie hätte Paulus auch die Feindschaft, welche durch Versöhnung aufzuheben war, auf Gottes Seite suchen können, da ja nach der Schrift vielmehr „Gott die Welt also geliebt hat, daß er ihr seinen eingeborenen Sohn gab" (Joh. 3, 16); da Christus seinen himmlischen Vater als das Urbild aller Feindesliebe darstellt (Matth. 5, 45), und der Apostel selbst die Hingebung des Sohnes Gottes in den Tod und die dadurch gestiftete Versöhnung ausdrücklich als einen Act göttlicher Feindesliebe feiert, Römer 5, 8 und 10[1]). Demnach findet er die aufzuhebende Feindschaft durchaus auf unserer Seite, wie er auch ausdrücklich zu erkennen gibt in der Stelle

---

testamentlichen Opferwesen gar keine Rolle spielt, läßt es als einen Irrweg erscheinen, jene Lehre wesentlich aus dem Ideenkreise dieses Opferwesens erläutern zu wollen.

1) „Es stellt Gott seine eigene Liebe zu uns (darin) ins Licht, daß, da wir noch Sünder waren, Christus für uns gestorben ist;" — „Denn wenn wir Feinde seiend Gotte versöhnt worden sind durch den Tod seines Sohnes, wie vielmehr werden wir, da wir versöhnt sind, gerettet werden durch das Leben desselben."

Kol. 1, 21. 22, — „Euch, die ihr ehedem (Gotte) entfremdet und feindselig von Gesinnung waret in bösen Werken, hat er (Christus) versöhnt[1]).“ Nicht als ob der Apostel dem natürlichen Menschen einen bewußten Haß gegen Gott zuschriebe: aber er erblickt in der natürlichen Selbstsucht, dieser Wurzel alles ungöttlichen, sündigen Wesens, eine Unbotmäßigkeit gegen Gott und Auflehnung der Kreatur gegen den heiligen Willen ihres Schöpfers, die er mit Recht als Feindschaft oder Feindseligkeit bezeichnet, laut dem bekannten hier einschlagenden Worte des Römerbriefs (8, 7) „die fleischliche Gesinnung ist Feindschaft wider Gott, sintemalen sie dem Gesetz Gottes nicht unterthan ist.“ — Eben in diesem Zustande des natürlichen Menschen liegt es nun begründet, daß die Initiative zu einer Versöhnung zwischen Gott und Mensch nicht von dem letzteren ausgehen kann, sondern — wie die angeführte Hauptstelle wiederholt hervorhebt, — allein von Gott selber. Denn der Mensch hat eben als Sünder und Feind, als Rebell gegen Gottes Gesetz ein böses Gewissen gegen seinen Herrn im Himmel, vermöge dessen er sich vor ihm fürchtet und sein Angesicht meidet, anstatt es zu suchen: Gott aber in seiner unendlichen sittlichen Ueberlegenheit handelt wie ein hochherziger König, der ungetreuen und rebellischen Unterthanen, welche er gleichwohl in seiner Hand hat, nicht mit verdienten Strafgerichten, sondern mit einem umfassenden Gnadenacte entgegenkommt, um ihre Herzen dadurch überwältigend zurückzugewinnen. „Gott war in Christo, die Welt mit ihm selber versöhnend, ihre Fehltritte ihnen nicht zurechnend,“ — was heißt das, einfach und unbefangen aufgefaßt, anders als: anstatt den Menschen ihre Sünden richterlich zuzurechnen, setzt er sich hochherzig-verzeihend über dieselben weg, und kommt denen, die ihn beleidigt haben und sich ebendarum nur vor ihm fürchten können, in Christo mit einem Liebesbeweis entgegen, überwältigend genug, um ihr verkehrtes Herz umwandelnd zurückzuerobern, und unzweideutig genug, um sie seiner vollen Vergebung und Vaterliebe zu versichern, falls sie sich so von ihm umwandeln und zurückerobern lassen wollen? — Natürlich gehört dies Letztere, daß sie sich das trotzige und verzagte Herz wirklich abgewinnen lassen, unerläßlich zu dem wirklichen Zustandekommen der Versöhnung, und hier kommen wir auf den Punkt, der das eben entwickelte so einfache und natürliche Verständniß der Versöh-

1) Wörtlich nach dem Grundtext.

nungsidee in unserer Stelle wohl vor allem hintangehalten hat. Dieselbe redet von der Versöhnung anscheinend so, als sei sie im Tode Christi bereits in jedem Sinne vollbracht, vollbracht noch ehe ein Mensch auf sie eingegangen ist: das schien ja nöthigend auf den Gedanken einer einseitigen Versöhnung, einer Selbstversöhnung Gottes in Christo zu führen. Und doch, wenn Paulus deutlich nicht von einer Versöhnung Gottes mit sich selbst, sondern von unserer Versöhnung mit ihm redet, was kann gewisser sein, als daß dieselbe nicht lediglich außer uns und ohne uns vorgehen kann? Die Idee einer „einseitigen Versöhnung," das Wort Versöhnung im actuellen Sinne genommen, ist eben ein Unding: zum Zustandekommen einer Versöhnung gehören überall zweie, die beide dazu willig und thätig sind. Aber Paulus hat das auch keinen Augenblick verkannt, vielmehr ausdrücklich es anerkannt, indem er V. 20 uns zuruft: „Versöhnt euch mit Gott[1])." Ebendarum konnte er schon vorher die Versöhnungsthat Gottes nicht beschreiben, ohne sofort der Stiftung eines Wortes und Amtes der Versöhnung zu gedenken, bei denen er dann V. 20 geflissentlich verweilt: natürlich, eine von dem beleidigten und sittlich überlegenen Theile ausgehende Versöhnung muß dem anderen, zu gewinnenden Theile angetragen und an's Herz gelegt werden, damit der darauf eingehe[2]), und erst indem er darauf eingeht, kommt die Versöhnung zu Stande. Demnach ist überaus klar, in welchem Sinne allein Paulus von einer im Tode Jesu vollzogenen göttlichen Versöhnungsthat hat reden können und wollen: im Sinne einer virtuellen Gottesthat, einer That, welche die Macht und Möglichkeit der actuellen Versöhnung für alle ist, die derselben bedürfen. Weil Gott in Christo den Menschen nichts zu thun übrig gelassen hat als in seine dargebotene Versöhnungshand einzuschlagen, weil er von seiner Seite alles gethan hat, was zur Versöhnung der Welt mit ihrem Gotte von ihm geschehen konnte, so nennt Paulus diese Ermöglichung, diese Stiftungs-

---

1) Von Luther unklar und gegen die Analogie von 1. Kor. 7, 11 mit „Laßt euch versöhnen" übersetzt. Wie Weiß in seiner Neutest. Theologie (S. 310) die schlechthinige Passivität dieses „Versöhnt euch" behaupten kann, verstehe ich nicht, da zu etwas schlechthin Passivem gar nicht ermahnt werden könnte. Oder ist auch das „Sie soll sich dem Manne versöhnen" 1. Kor. 7, 11 etwas rein Passivisches?

2) „Gott vermahnet durch uns" d. h. eigentlich: Gott redet durch uns den Menschen zu, gibt ihnen gute Worte.

that der Weltversöhnung schlechtweg „die Versöhnung" selbst. Er thut es mit demselben Rechte und derselben Freiheit, womit er ein andermal das, was zu dieser Stiftungsthat noch hinzukommen muß, — die menschheitliche Aneignung derselben, die Actualisirung des Potentiellen — auch „Versöhnung" schlechthin nennt (Römer 11, 15).

Das ist, wenn ich recht sehe, die biblische Idee von der Versöhnung — ungemein einfach und durchsichtig, wenn sie von aller Verdunkelung mißdeutender Doctrinen befreit wird. Und kann nun verkannt werden, daß dieselbe gerade in dieser biblischen Einfalt und Reinheit dem tiefsten Bedürfen des menschlichen Herzens entspricht? Das ist wahr und gewiß, ob auch Tausende kein Bewußtsein davon haben: unsere Sünden scheiden uns und unsern Gott von einander (Jes. 59, 2); Gott, die ewige vollkommene Güte, die heilige Liebe, und der Mensch mit seiner natürlichen Selbstsucht, dieser Wurzel alles Bösen, und mit allem, was er kraft derselben vollbracht und in sich ausgebildet hat, — sie gehen nicht zusammen, sie schließen einander aus. Und doch liegt in der Gemeinschaft Gottes, in dem Gut-werden wie Er der himmlische Vater von Ewigkeit gut ist (Matth. 5, 48; 19, 17), die unveräußerliche, unsterbliche Bestimmung des Menschen, und nur in deren Erfüllung ist für ihn wahres Leben, wahre Befriedigung, ewige Seligkeit; in ihrer Verfehlung dagegen, je entschiedener und bewußter sie wird, Unseligkeit, geistlicher und ewiger Tod. Also ist „Versöhnung mit Gott" der Menschenseele tiefstes Bedürfniß. — Dieser Versöhnung aber steht die Sünde, wie schon vorhin angedeutet, entgegen in zwiefacher — man kann sagen, in religiöser und in sittlicher — Form, als Schuld und als Macht. Tausende wissen wenig von beiden, weil sie innerlich in rein weltlicher, heidnischer Weise dahinleben, weil niemals die Idee des schlechthin Guten, das Angesicht des heiligen Gottes ihnen wahrhaft aufgegangen ist: wo es aber einem Menschen sich offenbart und sein schlummerndes Innenleben auf irgend einen Anstoß zu jener Idee erwacht, da kommt ihm auch die Sünde zum Bewußtsein in jener doppelten Gestalt. Gerade wenn das Menschenherz — vielleicht zum ersten male — das Gute ernstlich und ganz zu wollen unternimmt, da wird es seiner sittlichen Ohnmacht inne, der aus eigener Kraft unzerreißbaren Ketten, welche seinen Willen umschnüren; da kommt es zu jenen trostlosen sittlichen Erfahrungen, welche Paulus Römer am Siebenten aus eigener Erfahrung schildert, — „das Gute, das ich will, thue ich

nicht, und das Böse, das ich nicht will, thue ich." Nun wäre ja Kraft des Guten wohl zu nehmen aus der Hingabe an den Ewig-Guten, der durch die Macht seiner Liebe in uns schaffen will beides, das Wollen und das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen: aber da tritt eben die Schuld wie ein Gespenst zurückscheuchend zwischen die Seele und ihren Gott. Sie vermag an Gott als die auch für sie vorhandene ewige Liebe nicht zu glauben, also auch nicht sich an ihn hinzugeben und aus seiner Fülle zu nehmen, denn zwischen ihr und der Sonne der ewigen Liebe schwebt eine dunkle Wetterwolke, die Wolke des göttlichen Zornes, des empfundenen heiligen Gegensatzes gegen das Böse. So steht die Sonne wohl rein und helle am Himmel droben, aber wir sehen sie nicht und werden ihrer nicht froh, weil dunkle Wolken sich zwischen uns und ihr gelagert haben, Wolken, die der Erde entstammen und doch von der Sonne selbst hervorgerufen sind als Scheidewand zwischen Himmel und Erde, bis ihre stärkeren Mittagsstrahlen diese Scheidewand auch wieder durchbrechen: nur wenn der stärkere Strahl der verzeihenden, versöhnenden Gottesliebe mit siegender Kraft jene Zorneswolke durchbricht, vermag das Menschenherz der göttlichen Liebessonne zu neuem aus ihr geschöpften Leben hingebend sich zu erschließen. So bedingt das religiöse Bedürfniß der Vergebung, Entschuldung, Rechtfertigung, und das sittliche der Erneuerung, der Wiedergeburt und Heiligung sich wechselseitig, und zwar dergestalt, daß die letztere, das neue Leben in Gott, zur Ausgeburt und Entfaltung nur kommen kann auf Grund der ersteren, der empfangenen Vergebungsgewißheit, und diese doch ihrerseits nicht einmal gesucht, geschweige denn empfangen werden kann, ohne daß in der Tiefe des Herzens bereits jener principielle Umschwung begonnen hätte, der aus dem Reich der Sünde in das Reich Gottes hinüberführt. Für die göttliche Versöhnungsthat aber ergibt sich ebendaher das zwiefach-einige Erforderniß, daß sie zugleich Erneuerung und Entschuldung, Rechtfertigung, und Wiedergeburt zu bieten vermöge, daß sie den Menschen zugleich über seine Sünde zu trösten und wider dieselbe zu stählen, sie ihm verleidend zu vergeben, vergebend zu verleiden wisse. Und in der That liegt auch beides unzertrennlich im Wesen einer Versöhnung, wie wir sie beschrieben haben, einer Versöhnung, die von dem sittlich überlegenen Theile ausgehend den schuldigen und entfremdeten zurückzugewinnen bemüht ist. Wo immer nach des Apostels Rath (Röm. 12, 21) versucht wird Böses zu überwinden durch Gutes, da

liegt in der feurige Kohlen auf das Haupt des Feindes sammelnden Wohlthat beides, die Losgebung des Sünders von Schuld und Strafe, und die neue starke Bindung desselben an das Rechte und Gute. Wo immer ein rechtes Vaterherz einem verlorenen Sohne verzeihend entgegen- und zuvorkommt, da geschieht es in der Zuversicht, daß die alles verzeihende Liebe die allergrößte positive Macht sei, ein nach neuem Leben verlangendes, aber an sich selbst verzagendes Herz mit stärkeren Banden als die der Sünde waren, an den rechten und guten väterlichen Willen in dankbarem Liebesgehorsam zu binden. Nur wird in der göttlichen Versöhnungsthat dies Geheimniß rettender Liebe in so allumfassender und alldurchdringender, in so absoluter Weise sich offenbaren müssen, daß sie gleichwohl allen solchen Analogieen gegenüber etwas ganz Einziges bleibt.

Und damit sind wir von der Idee der Versöhnung bereits zur Thatsache derselben, wenigstens zum Postulat einer solchen Thatsache gekommen. Ueberzeugender als an irgend einem anderen Punkte der christlichen Lehre drängt es hier dem religiösen Denken sich auf, daß das Christenthum nicht in bloße Ideen aufgelöst werden dürfe, daß es bei allem reichen und herrlichen Ideengehalt seinen Schwerpunkt in der Heilsthatsache behält. Nicht nur daß die christliche Idee der Versöhnung historisch erst aus der Thatsache gewonnen, von Paulus erst auf Grund des Kreuzestodes Christi erfaßt und ausgesprochen worden ist, es liegt auch die nothwendige Thatsächlichkeit in der Idee selbst. Oder was sollten wir uns unter einer Versöhnung denken, die nicht göttliche That in der Zeit, die nicht historische Thatsache wäre? Jeder Versuch, sie rein ideell zu fassen, schlägt um in ein An-sich-schon-Versöhntsein der sündigen Welt mit Gott, das vom menschlichen Bewußtsein nur entdeckt zu werden brauchte, löste also die Sünde, diese gewaltigste und handgreiflichste Realität, in einen bloßen Traum und Wahn auf, womit der Menschheit doch am allerwenigsten geholfen sein könnte; ja er löste die Versöhnung selbst auf in Traum und Wahn, denn wo keine reelle Entzweiung und Entfremdung war, da kann auch keine reelle Versöhnung sein. — Aber um so mehr muß es uns darauf ankommen zu erkennen, daß die als solche gepredigte Thatsache Das auch wirklich und wahrhaftig ist, wofür sie verkündigt wird, also der Tod Jesu wirklich und wahrhaftig die göttliche Versöhnung der Welt.

Man kann die ganze Erscheinung und Wirksamkeit Jesu unter den Gesichtspunkt der göttlichen Versöhnung stellen. Wenn er auftritt mit der frohen Botschaft „das Himmelreich ist nahe herbeigekommen,“ was ist das anderes als Versöhnungsbotschaft Gottes an die Welt: anstatt mit der sündigen Welt ins Gericht zu gehen, kommt ihr Gott mit der Darbietung seiner beseligenden Gemeinschaft — denn das ist doch der Kern des Himmelreichsgedankens — entgegen. Fragten sich nun seine Jünger, wie denn und wo dies Himmelreich, das nicht mit äußeren Gebärden kommen sollte, genaht, ja mitten unter sie getreten sei, so gab es keine andere ausreichende Antwort als: in Ihm, in seiner Person. In Ihm, in seinem einzigartigen sündenreinen gotteinigen Innenleben war die Gottgemeinschaft, welche allen gebrach, thatsächlich erschienen, war das Gottesreich, in dem der Wille Gottes auf Erden geschieht wie im Himmel, verwirklicht; indem Er, der Gotteinige, sanftmüthig und erbarmend sich allem Elend, aller Verlorenheit hingab, neigte der ewige Vater selbst versöhnungswillig sein Herz zu den verlorenen Kindern. — Wäre nun die Sünde der Welt nur eine Schwäche, nur ein Irrthum des Verstandes und des Willens, sie hätte vor dieser Erscheinung zergehen müssen wie Nebel vor der Morgensonne: alle, die ihn schauten, hätten, ergriffen und erobert von seines Wesens überirdischer Huld und göttlicher Schöne, sich um ihn schaaren müssen in jubelnder Begeisterung, um in seinem Umgang, seiner Nachfolge von ihren inneren Mängeln zu genesen und das angeborene göttliche Ebenbild auszugestalten. Es geschieht nicht so, und es offenbart die Macht der Sünde in der Welt, daß es nicht so geschieht. Kaum daß ein schwaches Häuflein kindlich-empfänglicher Gemüther sich dauernd ihm anschließt; die sinnliche Menge faßt ihn nicht, so oft er sie von der sinnlichen Hülfe zur geistlichen hinüberführen will, und hinter ihrem Schwanken zwischen Gunst und Aergerniß zieht sich im maßgebenden Kreise des Volkes wider ihn ein dunkler Widerwille, eine tödtliche Verschwörung zusammen, in der das Wort sich erfüllt „Das ist aber das Gericht, daß das Licht in die Welt gekommen ist, und die Menschen liebten die Finsterniß mehr denn das Licht, ... wer Arges thut, der hasset das Licht“ (Joh. 3, 19. 20). Man kann sagen: was sich wider Jesum verschworen hat, war die Sünde der Welt in ihrer intensivsten Ausprägung, in ihrer möglichsten Höhe und absoluten Finsterniß: nirgend, seitdem die Welt steht, hatte die Sünde weniger Entschul-

digung in Dem, wider den sie geschah; nirgend war sie völliger der selbstsüchtige Widerwille wider das Gute und Göttliche als solches. Wäre nun Jesus vor der Erfahrung dieses Aeußersten zurückgewichen, dann wäre die Sünde der Welt unüberwunden geblieben und hätte ihm gegenüber das Feld behalten; es hätte wohl eine große Anregung zum Guten und Göttlichen durch ihn stattgefunden, aber keine unbedingte Machtentfaltung desselben und darum keine Erlösung der Welt. Er weicht nicht davor zurück; er erkennt in dem dunklen Verhängniß, welches sich über seinem Haupte zusammenzieht, den wunderbaren Rath seines Vaters, ihn sterbend ausrichten zu lassen, was ihm lebend nur anzubahnen, nicht zu vollbringen vergönnt gewesen, die Herstellung seines Reiches; und so erwählt er den unsagbar bitteren Kelch zu trinken, wie auch seiner Seele vor demselben schaudere. Er trägt die Sünde der Welt, in der einen an ihm sich vollziehenden Sünde die ganze Verlorenheit der Welt, welche in derselben offenbar wird; trägt sie mit Leib und Seele, nicht weil ein Rechtsanspruch Gottes sie ihm anstatt den Schuldigen auferlegte, sondern kraft jenes Geheimnisses der Liebe, Fremdes wie Eignes zu fühlen, fremdes Elend, auch fremde Schuld wie eigne zu tragen, — so wie ein frommer Vater, eine rechte Mutter an der Sünde eines verlornen Kindes trägt, als wäre es eigne. Und indem er sie trägt, überwindet er die Sünde der Welt: sie gewinnt ihm nichts ab, er läßt sich vom Bösen in keiner Weise überwinden, sondern überwindet es durch das Gute, durch den nicht irrewerdenden Gehorsam gegen seinen himmlischen Vater, durch das nicht irrewerdende Erbarmen mit seinen ihn ohne Ursach hassenden Brüdern; und weil er so das Böse in seiner nicht zu überbietenden Ausgestaltung durch das dennoch höhergehende Gute sittlich überwindet, ist es ein für allemal überwunden, ist die Erlösung der sündigen Menschheit hier vollbracht. Denn in dem Augenblick, da er sterbend das Haupt neigt, ist vollendet der Mensch Gottes, — der seine Gottgemeinschaft durchbewährt hat bis in die letzte, äußerste Versuchung, welche die Gemeinschaft der sündigen Welt ihm anthun konnte; der Mensch Gottes, der dies sein sieggekröntes (und ebendarum auch vom Tode nicht zu behaltendes) Leben hinfort nur denen einzupflanzen braucht, die sich mit ihm zusammenschließen wie Reben und Weinstock, um auch in ihnen die Sünde zu überwinden und sie in sein heiliges gottgefälliges Bild zu verklären von Einer Klarheit zur andern. Wie aber die Opferthat

Christi in dieser Weise virtuell die Erlösung aller von der Macht der Sünde ist, so ist sie in derselben virtuellen Weise auch die Sühne derselben vor Gott. Denn eine That, welche stark genug ist, die Sünde in der Welt zu tilgen, tilgt dieselbe natürlich auch in Gottes Augen, macht ihm sittlich möglich, sie seiner Heiligkeit unbeschadet denen zu vergeben, welche diese tilgende Macht und That in sich aufnehmen im Glauben.

Wie aber — und das führt uns auf die Idee der Versöhnung als der Herstellung des Verhältnisses zu Gott zurück, — wie werden die Menschen nun dazu kommen, sich dem Gekreuzigten innerlich auf- und anzuschließen und seine Sterbensthat im Glauben in sich aufzunehmen? Doch vor allem dadurch, daß sie sein Thun und Leiden als eine Offenbarung Gottes, als eine Thatsache, in der Gott selbst mit ihnen handele, empfinden und erfassen; — „Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber." Ist doch die ewige heilige Liebe, die Gott ist, in so vollkommener Weise die Seele des Lebens und Sterbens Jesu, daß man ihn geradezu — die einfachste und faßlichste Erläuterung seiner „Gottheit" — als deren geschichtliche Erscheinung und persönliche Verwirklichung, als die Selbstoffenbarung der ewigen Liebe erkennen muß; wie ja auch erst durch ihn und durch sein Kreuz Gott als die auch am dunkelsten Geheimniß der Welt, an der Sünde, sich bewährende ewige Liebe erkannt worden ist. Was hat nun diese ewige Liebe, die ihn gesandt, die ihn erfüllt und beseelt, die ihn in den Tod getrieben hat, mit eben dieser Todeshingabe der Welt gesagt? Daß sie größer sei als die größte Sünde der Welt; daß sie diese Sünde in ihrer Wirkung auf sich nehme, um sie der Welt abzunehmen; daß selbst das Aeußerste von noch Umkehr zulassender Sünde, weit entfernt sie auszulöschen, ihre heiligen Gluten nur höher emporlodern lasse, um auch steinerne Herzen zu schmelzen. Gibt es im Himmel und auf Erden eine vollkommenere Bürgschaft der unendlichen Vergebungswilligkeit Gottes als die Dahingabe seines Sohnes für Sünder und Feinde? Und wiederum, gibt es im Himmel und auf Erden eine Macht, mächtiger zur Sprengung der Bande, mit denen Selbstsucht und Sünde uns gefangen halten, als die so bewährte, so bewiesene göttliche Liebe? So ist Christus am Kreuz die göttliche Versöhnung der Welt, weil er beides in Einem ist, das allgenugsame Pfand des göttlichen Vergebungswillens, und die allgewaltige Macht, die Sünde in uns zu brechen und ein neues Leben in uns zu ent-

zünden; und die Weisheit der ewigen Liebe hat in seiner Dahingabe das zwiefach-einige Erforderniß erfüllt, das wir oben für das sündige Menschenherz festgestellt haben, dasselbe zugleich in der Angst und Noth seines schuldbeladenen Gewissens wie in der Freiheitssehnsucht seines geknechteten Willens zu ergreifen und das ergriffene zugleich über seine Sünde mit tiefem Frieden zu trösten und zum unablässigen Kampfe und Siege wider dieselbe zu stählen.

Nicht als hätten die im Tode Jesu sich vollziehenden Gottesgedanken sich von Anbeginn im Bewußtsein der Gläubigen mit Klarheit gespiegelt. Die ersten Jünger hatten den Gottesfrieden ihres Herzens nicht unter'm Kreuz, sondern schon aus den Lebensworten ihres Meisters geschöpft; sie hatten ihn wiedergewonnen durch seine Auferstehung und waren durch die Geistesausgießung der Gemeinschaft seines verklärten Lebens froh geworden zunächst ohne einen Antrieb, über die Heilsbedeutung seines Todes, der dieselbe ermöglicht hatte, sich Rechenschaft zu geben. So wird es auch heute, neben den Vielen, welche überhaupt nur den Namen Christi tragen ohne seinen Wohlthaten nachzufragen, an Solchen in der Christenheit nicht fehlen, welche wirklich Theil haben an den Früchten des Gottesfriedens und neuen Lebens, die sein Tod getragen hat, ohne in diesem die Wurzeln derselben klar zu erkennen. Aber wo immer ein Menschenherz, sei es im Leben oder im Tode, hingedrängt wird zu einem bewußten Ins-Auge-fassen seiner letzten Lebensfragen und sich vor das entscheidende Entweder-Oder seines Verhältnisses zu Gott gestellt sieht, wird es wahren Trost und ausreichende Kraft entweder *hier* finden oder nirgends. So ist es vor allen dem Paulus gegangen, dem gerechtigkeitsdurstigen Christusgegner, der auf dem Höhepunkte jüdisch-sittlichen Strebens innewerden mußte, daß all sein Ringen nach Gerechtigkeit nicht nur den Zwiespalt des besseren Wollens und schlimmen Vollbringens nicht zu überwinden vermöge, sondern gar ihn hineingetrieben habe in die Sünde aller Sünden, in das Kämpfen wider Gott und seinen Gesalbten. Da er vergebungsbedürftig und nach neuem Leben verlangend wie je ein Mensch vor dem ihm erschienenen Auferstandnen sich niederwarf, — vielleicht bei der ersten Abendmahlsfeier mit den neuen Glaubensgenossen, als er das „Für euch gegeben und vergossen" mit neuen Ohren vernahm, ging es ihm auf, wie ihm beides, Vergebungsbürgschaft und Kraft eines neuen Lebens, in dem seitherigen Aergerniß aller Aergernisse, in dem Kreuze Christi darge-

boten sei. So wird fortan dieses Kreuz der Mittelpunkt seiner Gedanken, der Archimedespunkt, von dem aus er beides, heidnische wie jüdische Weltanschauung, aus den Angeln hebt. Denn vor dem heiligen Gottesernste, der in dem Todesweh des unter der Last der Weltsünde brechenden Jesusherzens offenbar ist, muß das heidnische Spiel mit der bösen Lust und der Traum einer mit dem Dienst der Sünde zusammengehenden Gottgemeinschaft zerrinnen, ebenso wie der jüdische Traum einer Selbstgerechtigkeit, der mit unheiligen Bruchstücken wähnte der heiligen Ganzheit des Gottesgesetzes zu genügen; und wiederum, vor der Unendlichkeit göttlicher Liebe und Gnade, welche in der Dahingabe des Eingeborenen, in dem Selbstopfer des Heiligen sich erweist, muß die alttestamentliche Zorneswolke, das vom Gesetz großgezogene Schuldgefühl ebenso zergehen wie das heidnische Gefühl der sittlichen Ohnmacht, der gefangenhaltenden Sclavenbande der Sünde. Indem der große Apostel diese Gotteskraft und Gottesweisheit des Kreuzes Christi selbsterlebend erfaßt und durchblickt, wird er der grundlegende Lehrer und Prediger der Versöhnung.

Wie oft ist seine Lehre gedeutet worden und wird bis heute gedeutet im Sinne jener juridischen Versöhnungstheorie, deren tiefe Mängel wir von Anfang uns eingestanden haben! Daß sie nun da, wo sie die Idee der Versöhnung zu Grunde legt — und das thut sie am liebsten und häufigsten — eine solche Deutung als Mißverständniß und Entstellung von sich abweist, glaube ich vorhin nachgewiesen zu haben. Aber auch da, wo Paulus den Tod Jesu, um ihn gleichsam von allen Seiten zu beleuchten, unter andere Gesichtspunkte stellt, treffen diese mit den Anschauungen jener Theorie nur scheinbar zusammen, wenn sie sich nicht geradezu außerhalb des Rahmens derselben bewegen. Ich muß mich hier, wo ich die strenge Grenzlinie meines Themas überschreite, auf bloße Andeutungen beschränken. Auch der Apostel stellt den Tod Jesu unter den Gesichtspunkt der Sühne; aber nicht einer Sühne, die Gott fordert und empfängt, sondern die er stiftet und dem Glauben als Unterlage der Rechtfertigung, der Vergebungsgewißheit gewährt, — Röm. 3, 25. 26 —, und die nach richtiger Fassung dieser Stelle „zum Erweise seiner Gerechtigkeit dient" nicht, weil der Tod Jesu das Abbüßen unserer verdienten Strafe wäre, sondern weil er die Ueberwindung der Sünde der Welt ist, die in dem Gläubigen sich wiederholend und auswirkend es Gotte sittlich ermöglicht, derselben nicht mehr

zu gedenken[1]). — Auch der Apostel redet vom Blute Christi als einem Lösegeld, um das wir theuer erkauft, durch das wir von unserer Sünde erlöst sind (1. Kor. 7, 23; Röm. 3, 24); aber er versteht darunter nicht einen Preis, um den wir Gotte abgekauft wären, daß er uns losgebe aus seiner Schuldhaft und Zorneshand, keine Abfindung seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit, sondern einen Preis, durch den wir Gotte erkauft sind zum Eigenthum, ihm in Heiligkeit und Gerechtigkeit zu dienen; er versteht darunter das für uns dahingegebene Heilandsleben als sittliche Macht, welche die Bande der Selbstsucht und Sünde in uns zersprengt. — Auch der Apostel betrachtet Christum, wenngleich er sich dieser Worte nicht bedient, als unseren genugthuenden Stellvertreter vor Gott, nämlich als den „anderen, geistlichen Adam," dessen Gehorsam viele gerecht macht (Röm. 5, 19), als Den, „den Gott für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir in ihm Gottesgerechtigkeit würden" (2. Kor. 5, 21): aber er ist ihm dieser genugthuende Stellvertreter nicht in dem Sinne, daß er, anstatt unsrer thuend und leidend, uns die Erfüllung des göttlichen Willens und das Todesweh über unsre Sünde ersparte, sondern daß er, für uns d. h. uns zu Gute thuend und leidend, uns beides erst ermögliche und in uns erzeuge, indem er für uns sterbend in uns zu leben beginnt. So läßt der Apostel die Sühne, das Lösegeld, die Genugthuung nicht sowohl Gotte zu Theil werden als welcher zum Ausgleich seiner Gnade und Gerechtigkeit derselben vorab bedürfte, als vielmehr dem Menschen,

---

1) Die Stelle heißt wörtlich übersetzt: „Welchen Gott als Sühnmittel durch Glauben hingestellt hat in seinem Blute, zum Erweise seiner Gerechtigkeit, wegen des Hingehnlassens der vorher unter der Langmuth Gottes geschehenen Sünden; behufs Erweises seiner Gerechtigkeit in der Jetztzeit, daß er sei gerecht und gerechtmachend den an Jesum Gläubigen." Daß das Sühnmittel nicht als Gottes, sondern als der Menschen Bedürfniß gedacht ist, und nicht als ein an und für sich, sondern erst durch gläubige Aneignung wirksames, (also virtuelles), geht aus dem „Gott hat hingestellt" und durch die Verbindung „Sühnmittel durch Glauben" deutlich hervor. Die in der Darbietung dieses Sühnmittels zu erweisende Gerechtigkeit aber kann nicht die Strafgerechtigkeit sein, die sich anstatt an uns an Christo Genüge holte, denn Strafgerechtigkeit erweist sich nie in Gewährung von Sühne und ist keine gerechtmachende, wie der Schluß des Spruches aussagt; sondern die Gerechtigkeit ist hier die gegen die Sünde tilgend, überwindend vorgehende sittliche Rechtheit und Vollkommenheit Gottes, welche allerdings seither, da Gott die Sünde langmüthig hatte gewähren lassen und nicht gegen sie eingegriffen hatte, der Verkennung ausgesetzt gewesen.

der das alles für sich bedarf; von Gott aber läßt er es ausgehen aus freier Liebe. Und nicht faßt er das Heilswerk als etwas, das zunächst außerhalb der sündigen Menschheit zwischen Gott und Christus abgemacht und nur hintennach auf die Menschen angewandt würde, sondern überall als etwas Virtuelles, das, wenn auch von Gottes Seite in sich vollendet und vollkommen, doch erst in seiner Wirkung auf die Menschheit im Vollsinn zu Stande kommt und das von vornherein darauf angelegt ist nicht blos die Entschuldung, sondern wirkliche Entsündigung und Heiligung, die sittliche Erlösung der Menschheit zu wirken. Dieser letztere Gesichtspunkt, welcher in der juridischen Theorie so sehr vernachlässigt und logischer Weise von derselben aus gar nicht zu erreichen ist, tritt aber auch ganz selbständig und in einer aus dem Rahmen der Genugthuungslehre sich völlig loslösenden Weise bei Paulus auf. So, wenn er im achten Kapitel des Römerbriefes (v. 3)[1]) von der „Hinrichtung der Sünde im Fleische" redet, in welcher Gott durch seines Sohnes Sendung das dem Gesetz Unmögliche fertig gebracht, „auf daß wir nicht mehr nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste wandeln und so das Gesetz erfüllen könnten." Oder wenn er vom sechsten Kapitel jenes gewaltigen Lehrbriefs an seine Rechtfertigungslehre ethisch ergänzt durch die Lehre von dem in Christi Tode Mitgestorben-, Mitgekreuzigtsein der Gläubigen, durch den Satz, daß gerechtfertigt nur der der Sünde Gestorbene sei (Röm. 6, 7), und durch die Zurückführung dieses der Sünde Gestorbenseins ebenso wie des von der Schuld Gerechtfertigtseins auf den Tod Jesu. Oder endlich, wenn er im zweiten Korintherbriefe (5, 14 u. 15) unmittelbar vor jener klassischen Stelle von der Versöhnung den für unsre dogmatischen Gewöhnungen so befremdlichen Ausspruch thut: „Ist Einer (Christus) für alle gestorben, so sind sie demnach alle (der Idee und Bestimmung nach) gestorben", (d. h. ihrer schlechten Natürlichkeit entkleidet); „und er ist darum für alle gestorben, auf daß die, welche leben, hinfort nicht sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist," d. h. also: um die Selbstsucht in ihnen zu ertödten und das aus Seiner Gemeinschaft quellende neue göttliche Leben in

---

1) Eine schwierige und von Luther unrichtig wiedergegebene Stelle, die vielmehr zu übersetzen ist: „Denn — was dem Gesetz unmöglich war, weil es durch das Fleisch ohnmächtig war — Gott richtete dadurch, daß er seinen Sohn in Gestalt des sündigen Fleisches und um der Sünde willen sandte, die Sünde im Fleische hin" u. s. w.

ihnen zu entzünden. Und nicht anders als in diesem Sinne reden vom Tode Jesu auch die übrigen Lehrstimmen des Neuen Testaments.

Das ist die Herrlichkeit der nicht alternden heiligen Schrift und die Probe ihres wahren Hervorgebrachtseins aus heiligem Geiste, daß sie mit ihrer einfachen Lehre immer so hoch und rein über allen dogmatischen Traditionen der Kirche steht, in denen versucht ist, die Heilswahrheit in ausgeprägtere Begriffsformen zu fassen; so daß, wo diese Formen wie im vorliegenden Falle unserem christlichen Denken nicht mehr genügen, man nur getrost auf die Schriftlehre zurückgehen darf, um widerspruchsfreie, vernunftbefriedigende Auskunft zu finden. Aber wie schon zu Anfang angedeutet: hier wird ein größerer Anstoß durch dies Zurückgehen auf die Schrift gehoben, als nur ein Anstoß unseres Erkenntnißvermögens; hier wird der Anstoß gehoben des Auseinanderklaffens der religiösen und der sittlichen Seite des Christenthums, der Verkümmerung der letzteren um jener willen, woran die herkömmliche Versöhnungslehre leidet. Kein schlimmeres Verhängniß für beides, das religiöse wie das sittliche Interesse, als wenn sie gegen einander gleichgültig oder gar feindselig und widersprechend erscheinen. Kein festeres Siegel der Wahrheit auf das Christenthum, als daß seine religiösen Thatsachen und Lehren sich durchweg als die Wurzeln und Stämme erweisen, welche jene idealen sittlichen Früchte, ohne deren Hervorbringung unser Dasein in sich selbst sinnlos und vor sich selbst verwerflich bliebe, zu tragen angelegt sind und allein zu tragen vermögen. Dies Siegel der Wahrheit auch an dem Herzpunkt des Christenthums, an der Idee und Thatsache der Versöhnung, durch richtige, biblische Fassung derselben aufzuweisen, war die Abzweckung dieses kleinen Versuchs über ein großes Thema.

Die Offenbarung Johannis.

Ich versuche, Ihnen das Verständniß eines biblischen Buches aufzuschließen, welches man wohl mit einem ihm selbst entnommenen Ausdruck ein Buch mit sieben Siegeln genannt hat. Nicht als hätte ich einen neuen Schlüssel zur Offenbarung Johannis entdeckt; mein Schlüssel ist der gemeinsame der neueren frei-forschenden Theologie, der Grundsatz, auch die heiligen Schriften wie alle Schriftdenkmale der Vorzeit zunächst geschichtlich zu betrachten und aus den Thatsachen und Ideen ihrer Entstehungszeit zu enträthseln. Aber noch weniger als andere neuere Errungenschaften unserer Wissenschaft ist ihr Ergebniß über die Offenbarung Johannis in den Besitz der gebildeten Gemeinde übergegangen, der doch jeder ächte und reife Ertrag der Theologie mit zu Gute kommen sollte.

Nachdem die alte Kirche lange geschwankt, ob sie die johanneische Apokalypse (d. h. Offenbarung) unter die heiligen Schriften des Neuen Testaments aufnehmen solle, steht dieselbe seit anderthalb Jahrtausenden in unserer Bibel als ein vollkommenes Räthselbuch für die Gemeinde. Freilich auch so hat das Buch mit seiner geheimnißvollen inneren Glut je und je das wilde Feuer phantastischer Erwartungen entzündet oder genährt. In jeder tieferregten Zeit haben kämpfende, leidende Fromme es auf die Erscheinungen ihrer Gegenwart, auf die Urheber ihrer Kämpfe und Leiden gedeutet; sein Antichrist, „das Thier aus dem Abgrund" ist bezogen worden auf den Islam, auf den römischen Papst, auf die moderne Revolution, und noch in unseren Tagen tritt je und dann ein Nachzügler jener phantastischen Auffassung auf, welche die Kirche hinsichtlich dieses Buches anderthalb Jahrtausende in der Irre herumgeführt hat, als seien in demselben die vorausdictirten Ereignisse und Verhängnisse der christlichen Weltgeschichte zu lesen. Im Großen und Ganzen ist diese Auslegung der Apokalypse heute doch hinrei-

chend gerichtet durch die bodenlose Willkür, zu der sie noch jeden ihrer Anhänger verführt hat, durch die aufgedrängte Wahrnehmung, daß auf diese Weise jeder Ausleger etwas anderes, immer die Dinge seiner Zeit und seines Anliegens, in das Buch hineinlas, — durch das Ergebniß also, daß Gott alsdann in der „Offenbarung Johannis" in Wahrheit nichts geoffenbart, vielmehr lediglich etwas verhüllt hätte, so daß wir nicht wüßten, wozu wir eigentlich diese sogenannte Offenbarung besäßen. — Man begreift in einer Zeit, in der noch keine anders geartete Auslegung bestand, den hellen Zorn Luthers über die Apokalypse mit ihren unaufhörlichen dunklen Gesichten und ihrer schließlichen Bedrohung der Leser, an dieser Weissagung, so lieb ihnen ihre Seligkeit sei, ohne Zu- oder Abthun zu halten. „Mir mangelt, ruft er in seiner Vorrede von 1522 aus, an diesem Buche nicht (blos) einerlei, daß ich's weder apostolisch noch prophetisch halte. Auf's erste und allermeiste, daß die Apostel nicht mit Gesichten umgehen, sondern mit klaren dürren Worten weissagen . . .; auch ist kein Prophet im Alten Testament, geschweige im Neuen, der so gar durch und durch mit Gesichten handelt, daß ich's fast bei mir gleich achte dem vierten Buch Esra (einem jüdischen apokryphischen Buch) und allerdings nicht spüren kann, daß es von dem heiligen Geist gestellet sei. Dazu dünkt mich das allzuviel zu sein, daß er hart sein eigen Buch, mehr denn keine anderen heiligen Bücher thun, da weit mehr an gelegen ist, befiehlt und dräuet, wer etwas davon thue, von dem werde Gott auch thun u. s. w., wiederum sollen selig sein, die da halten was darinnen steht, so doch niemand weiß was es ist, geschweige denn daß er's halten sollt, und eben so viel ist als hätten wir's nicht." Gewiß, wenn die evangelische Christenheit unserer Tage nur die Wahl hätte zwischen jener phantastischen Auslegung, die nichts auslegt, und diesem abschätzigen Urtheil Luthers, der das Buch nahezu unter die Apokryphen verweist, sie würde mit verschwindenden Ausnahmen auf die Seite ihres großen Reformators treten. Und doch war jenes Urtheil Luthers wie manches ähnliche seiner kühnen Erstlingszeit, das er später zwar nicht zurückgenommen, aber auch nicht wiederholt hat, ein übereiltes und ungerechtes, nur entschuldigt durch den damaligen elementaren Stand der Schriftauslegung. Ihm gegenüber ist unsere neuere Theologie in der Lage, die Apokalypse in Schutz zu nehmen nicht nur als eines der historisch und poetisch denkwürdigsten Erzeugnisse des urchristlichen Geistes,

sondern auch als ein wahrhaft biblisches Buch, wenn auch nicht ersten Ranges, sondern zweiter Ordnung, als ein wenn auch vielleicht nicht apostolisches, so doch ächt prophetisches und insofern allerdings „vom heiligen Geiste gestelltes“ Werk. Das letztere allerdings, wie wir offen vorhersagen wollen, nur in dem Sinne, daß der Geist Gottes in ihm hindurchscheint durch das Medium eines menschlichen Prophetengeistes und in diesem Medium sich bricht wie das Licht in den bunten Fensterscheiben eines gothischen Domes; also nur so, daß ewige Wahrheit in menschliche Dichtung, ja in zeitlichen Irrthum wie in einen Schleier gehüllt in ihm offenbar wird.

Wer die Offenbarung Johannis verstehen will, das prophetische Buch des Neuen Testaments, der muß vor allem einen klaren und richtigen Begriff haben vom Wesen der biblischen Prophetie überhaupt. Auch die alttestamentlichen Propheten hat man lange Zeit für inspirirte Geschichtschreiber der künftigen Dinge angesehen, als ob Weissagen, d. h. Weise-sagen, soviel als Vorhersagen wäre; aber jeder wirkliche Blick in ihre Aufzeichnungen lehrt es uns anders. Diese Glaubenshelden des alten Bundes sind von dem Geiste Gottes, der wahrhaftig in ihnen war, nicht etwa widernatürlich hinausgehoben worden über das Verhältniß zu Gegenwart und Zukunft, in welches Gottes Ordnung uns Menschenkinder gestellt hat, so daß sie die Dinge der Zukunft geschaut hätten wie der rückblickende Betrachter die Dinge der Vergangenheit anschaut. Vielmehr haben sie, wie jedes ihrer Worte bezeugt, mit ihrem Denken und Dichten, Leben und Weben auf's innigste in ihrer Gegenwart gestanden, in dem Ringen, Fehlen, Leiden ihres Volkes Israel: aber der Geist Gottes, der in ihnen lebendig war, gab ihnen die Dinge ihrer Zeit anzuschauen unter Gesichtspunkten der Ewigkeit und in dem ringenden Kampf der Gegenwart zwischen Israel und der Heidenwelt und zwischen Israels eigener besseren und schlimmeren Seele den werdenden Vollzug ewiger göttlichen Rathschlüsse, die Anbahnung einer ewigen und vollkommenen Gnade und Gerechtigkeit in der Weltgeschichte ahnungsvoll zu erkennen. So sind sie allerdings Seher und Weissager der Zukunft, der Zukunft des Reiches Gottes, indem die vollkommene Offenbarung des Ewigguten und sein vollkommener Sieg über das Böse, das Weltheil und das Weltgericht, das sie verkündeten, sich als Gegenstand gläubiger Hoffnung von selbst in die Zukunft verlegte; aber von der Zeitferne, in der ihr Weissagen völlig erfüllt sein, und von der wirklichen Geschichtsgestalt,

in der diese Erfüllung dann auftreten werde, haben sie keine Erkenntniß. Sie schauen, wie der Apostel Paulus vom Weissagen überhaupt unübertrefflich treffend sagt, „durch einen Spiegel in einem Räthselbild, nicht aber von Angesicht zu Angesicht" (1. Kor. 13. 12)[1]): wie in dem dunklen Metallspiegel der Alten die Dinge nur in unsicheren Umrissen und doch in täuschender Nähe erschienen, so stellte sich den Propheten das Weltheil und das Weltgericht immer wieder dar als der unmittelbar nahe göttliche Hintergrund der gegenwärtigen Lage, und demgemäß schauten sie denn auch jenes Weltheil und Weltgericht in den Formen und Farben, mit welchen diese gegenwärtige Lage ihre Augen erfüllte, „in einem Räthsel" in einem Sinnbild und Gleichniß. Im achten Jahrhundert vor Christo, inmitten der assyrischen Ueberflutung des Reiches Juda ist der Prophet Jesajah göttlich gewiß, daß diese kleine Gottesinsel im Weltmeer der Heiden dennoch nicht untergehen, daß Gott vielmehr von hier aus sein Reich erst recht werde aufgehen lassen zu einem Friedensreich über alle Völker, ja zu einem Reiche der Verklärung und Vollendung alles Daseins. Aber er schaut dies Weltheil in der Gestalt, in welcher der Spiegel der Gegenwart es ihn allein anschauen ließ, in der Gestalt eines neugeborenen Siegeskönigs aus Davids Hause, dessen rettendes Licht demnächst aufgehen werde über der in Finsterniß und Todesschatten der assyrischen Unterdrückung seufzenden Landschaft. Ganz anders in anders gewordener Zeit sein großer Nachfolger im Exil, der Verfasser von Jesajah 40—66: der Thron Davids war in den Staub gesunken, das Volk Gottes national untergegangen, die einsamen Gottesknechte saßen an den Wassern Babels und weinten: da knüpft sich dem Propheten die unvergängliche Hoffnung an ein Idealbild des jetzt wie durch einen Schuldopfertod hindurchgehenden Gottesvolkes. Ein ideales Israel, ein vollkommener Gottesknecht, ohne Gestalt noch Schöne, leidend und sterbend um der Sünde ungetreuer Brüder willen, wird aus dem Tode unsterblich hervorgehen und das Volk bekehren, ja ein Licht der Heiden werden: das war die Gestalt des Weltheils, die das Exil vor dem Prophetenauge zusammenwob. Und das Weltgericht, welches der Weissagung von dem Gedanken des Weltheils unabtrennbar ist, weil dies Weltheil ja erst vollendet sein kann in

---

1) Luther übersetzt „in einem dunklen Wort": wörtlich heißt es „im Räthsel."

dem vollkommenen Siege des Göttlichguten über das weltbeherrschende Böse, — das Weltgericht schaut derselbe Prophet an in dem nahenden Untergang Babylons, der weltbeherrschenden Erbfeindin Israels, und unmittelbar hinter dem Ende des babylonischen Exils grünt und blüht ihm die goldene, die ewig-selige Zeit. So ist, was wir von der Apokalypse im Voraus sagten: „ewige Wahrheit im Schleier menschlicher Dichtung, ja zeitlichen Irrthums“ das gemeinsame Gepräge, die gemeinsame Schranke aller biblischen Weissagung, die eben nach dem Worte des Apostels 1. Kor. 13 „Stückwerk“ ist und nicht „das Vollkommene“, ein Schauen im Spiegel und Räthsel, und nicht „von Angesicht zu Angesicht.“ Und eine Erklärung der Apokalypse, welche auch an ihr diese gottgeordnete Schranke aller Weissagung anerkennt, wird demnach nicht unfromm und ungläubig sein, sondern nur um so glaubwürdiger und schriftgemäßer.

Aber — fragen wir uns — wie kommt es denn überhaupt im Neuen Testament, im Reiche der Erfüllung, wiederum zu einer Weissagung wie im Alten? Nun, die Erfüllung war ja in Jesu gekommen, und innerlich viel größer, herrlicher als je eine Weissagung es geahnt, aber äußerlich auch viel demüthiger und geringer. Nicht wie noch auf der Schwelle der Erfüllung der letzte Prophet, der Täufer Johannes, es verkündigt hatte, nicht mit der Wurfschaufel in der Hand, um seine Tenne zu fegen und die Spreu mit ewigem Feuer zu verbrennen, war der Messias aufgetreten, sondern als der Sanftmüthige und von Herzen Demüthige, dem es vor allem darum zu thun war, das Verlorene zu suchen und zu retten; anstatt der Königskrone der Welt, welche die Erwartung seines Volkes versucherisch ihm entgegenhielt, erwählte er die Dornenkrone, um leidend und sterbend mit seinem Herzblut um das eigensüchtige Menschenherz zu werben und so das Heil der Welt von innen heraus, durch sittlich-religiöse Wiedergeburt, zu begründen. Und nicht die geringste Mühe und Arbeit seines Erdenlebens hat darin bestanden, seine Jünger von ihren hochfliegenden prophetischen Träumen ab und zu diesem stillen unscheinbaren Gottesgang hin zu erziehen, es ihnen verständlich zu machen, daß das Reich Gottes nicht kommen könne mit äußerlichen Gebärden, nicht fertig vom Himmel herabfahren wie ein Blitz, sondern kommen müsse als Senfkorn und Sauerteig, als ein unscheinbarer, organisch sich entfaltender Keim, ein verborgen wirkender und das Leben der Menschheit durchwirkender Gährungsstoff, um dieselbe von innen heraus

zu einem Reiche der Gottesherrlichkeit zu gestalten. Aber eben darin lag ja allerdings auch das Zugeständniß, daß noch nicht alle Verheißung erfüllt sei; das Reich Gottes war gekommen und doch war weiter zu beten „es komme dein Reich“; es war gekommen als entwicklungsfähige Stiftung, als Aussaat in den Acker der Welt, und es war noch künftig als vollendete Erscheinung, als Erndte, die das reife Korn und das reife Unkraut scheidet, es war gekommen als Weltheil, noch nicht als Weltgericht. Und so lebt die Weissagung im Moment der Erfüllung von neuem auf als Prophetie der Vollendung des göttlich Gestifteten, als Prophetie des Weltgerichts auf Grund des erschienenen Weltheils. Jesus selbst ward so zu sagen sein eigener Prophet; wenn er den Jüngern von seinem Tode sprach, in dem alle ihre Hoffnungen anscheinend versanken, dann wies er zugleich über seinen Tod hinaus in ein verklärtes Leben, in welchem er auf andere Weise mitten unter ihnen sein und seine Gemeinde bauen werde. Er redete dann mit einem aus dem Buche Daniel entnommenen Weissagungsbilde von einem „Wiederkommen in des Himmels Wolken“ (Dan. 7, 13) und faßte in diesen sinnbildlichen Ausdruck das ganze künftige Widerspiel seines Erdenlebens, seine ganze siegreiche und triumphirende Rückkehr in die ihn ausstoßende Welt vom Ostermorgen und Pfingsttag an bis in die letzten Entscheidungstage der Weltgeschichte zusammen; — „von nun an, sprach er, werdet ihr sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen auf des Himmels Wolken“ (Matth. 26, 64). Solche Weissagungen fielen bei seinen Jüngern auf einen fruchtbaren Boden; nichts war ihnen lieber und seliger, als ihn nun dennoch von der Erfüllung aller ihrer prophetischen Hoffnungen reden zu hören; aber ihr Verständniß seiner Worte war hier noch mehr als sonst ein kindliches, sie vermochten in ihnen ebensowenig wie in den Weissagungen der Propheten den Sinn aus dem Sinnbilde zu lösen. Jene große prophetische Anschauung, die den ganzen Proceß einer weltgeschichtlichen Siegesfahrt durch Jahrtausende in sich schloß, blieb ihnen — wie einst den alten Propheten die ganze messianische Erwartung — zusammengefaltet in das Bild Eines großen künftigen Moments, in welchem sie hofften, den Herrn sichtbar vom Himmel herabschweben zu sehen. Und nun gestattete ihnen die Ungewißheit, in der Jesus sie über Zeit und Stunde hatte lassen müssen (Marc. 13, 32), zu hoffen, was eine glühende Sehnsucht ihnen eingab, und die welt-

gerichtliche Wiederkunft Christi ebenso nahe zu denken, wie sich die alten Propheten in ihren Tagen jedesmal die erste Ankunft des Messias gedacht. Das ganze apostolische Zeitalter hat die Wiederkunft Christi zum Weltgericht binnen eines Menschenalters erwartet; das ist eine Thatsache, welche aus dem ganzen unbefangen gelesenen Neuen Testament sich aufdrängt, die aber insonderheit zum Verständniß der Offenbarung Johannis ganz unerläßlich ist. Wiederholt spricht der große Heidenapostel — allerdings ohne daraus einen Glaubensartikel zu machen — die Hoffnung aus, daß „wir, die wir leben und überbleiben werden auf die Wiederkunft des Herrn" ohne Tod würden verwandelt werden (vgl. 1. Kor. 15, 51. 52; 1. Thess. 4, 15—17). Von derselben Anschauung aus haben die Evangelien die Worte Jesu, welche vom Untergang Jerusalems reden, mit denen, welche vom Weltgericht handeln, zusammengemischt (Matth. 24; Marc. 13; Luc. 21); Gottes Gericht über Jerusalem sollte nach Jesu Weissagung, wie auch geschehen, noch „über dies Geschlecht" kommen (Matth. 23, 36); aber man zweifelte nicht, daß damit das Gericht über alle Welt anheben und alles dann in Einem Zuge sich vollenden werde. Zumal aber der Apokalypse werden ihre eigenen Worte im Munde verdreht, falls man ihre Weissagung der Wiederkunft Christi über Jahrhunderte und Jahrtausende wegfliegen läßt: wenn Ein Ton hell, scharf, unmißverständlich durch sie hindurchgeht von Anbeginn bis zum Ende, so ist es der: „in Kürze, in Bälde". (1, 1. 3.; 22, 6. 7. 10. 12. 20.)

Wenn aber das Weltgericht kommen sollte in dieser gegenwärtigen apostolischen Zeit, — was war das Reich dieser Welt und des Fürsten dieser Welt, über welches man das Reich Gottes und seines Gesalbten hoffte triumphiren zu sehen? Wir heute würden uns aus allem ungöttlichen Wesen, das wir in der Welt gewahren oder das von Anbeginn das Angesicht der Gotteserde besudelt hat, abstrahirend das Object des Weltgerichts zusammendenken: die Denkart der ersten Christen, zumal der jüdischen, ist unmittelbarer, concreter. Wie sie das Reich Christi sich nicht anders vorzustellen vermögen als im Bilde des herrlicher wieder aufgerichteten davidischen Reiches — „Herr, wirst du auf diese Zeit wieder aufrichten das Reich Israel", fragen noch am letzten der vierzig Tage die Jünger den Auferstandenen (Ap.-Gesch. 1, 6) —, so vermögen sie auch das Reich des Fürsten dieser Welt, das ungöttliche Weltreich sich nicht anders zu denken als in der Gestalt, in der es

riesig, dämonisch ihnen in ihren Tagen vor Augen stand, in Gestalt des weltbeherrschenden Rom. Und wie viel furchtbare Wahrheit lag doch in dieser urchristlichen Anschauung! Wie im heiligen Lande, in dem auserwählten Volke das Reich des wahren, lebendigen Gottes sich entwickelt hatte, um in der Erscheinung des persönlichen Messias, des Weltheilandes seinen Gipfelpunkt zu erreichen, so hatte die ganze gottverlassene Weltgeschichte, die heidnische Entwickelung der Menschheit sich schließlich in diesem Weltreich und seiner persönlichen Spitze, dem Cäsarenthum, aufgipfelnd zusammengefaßt. Alle Völker der Erde beugten sich vor der Herrscherstadt auf den sieben Hügeln; alle Götter der Heiden waren zusammengebracht in dem Pantheon des Augustus, und alle Lüste und Laster der Welt wurden gefeiert um den Thron des Einen, dem der Fürst dieser Welt in der That verliehen hatte, was Christus im Versuchungskampf verschmähte, alle Reiche dieser Welt und ihre Herrlichkeit. Auch das Volk Gottes hatte dieses Römerreich wie ein riesiges Ungeheuer mit ehernen Klauen umklammert, und schon vor den Tagen Jesu ward in Israel die vierte der danielischen Weltmonarchieen (Dan. 7), das Raubthier mit den zehn Hörnern und eisernen Zähnen (— ursprünglich das Sinnbild des seleucidischen Reiches und seines den Glauben Israels auf's Blut verfolgenden Antiochus Epiphanes —) auf das römische Weltreich gedeutet und der Augenblick ersehnt, da durch himmlisches Gericht der Koloß zertrümmert, sein gotteslästerlicher und die Heiligen verfolgender König vom Zornhauch Gottes verzehrt und das Reich dem heiligen Volke des Höchsten gegeben werden sollte. Diese danielische Betrachtung des römischen Weltreichs ging natürlich in die urchristliche Gemeinde über, um hier zu ihrer Stunde in gesteigerter Glut von neuem aufzulodern. Wohl umfaßte dem großen Heidenapostel dies Römerreich auch die Fülle der Heiden, die nach Gottes Gnadenrathschluß vor der großen Weltkatastrophe noch in Christi Reich eingehen sollte (Röm. 11, 25), und selbst in dem ehernen Gefüge des römischen Staates erkannte sein erleuchteter Blick einen göttlichen Grundzug, die Gottesordnung der Obrigkeit, welcher die Christen unterthan sein müßten um des Gewissens willen. Aber um deßwillen übersah er doch nicht den widergöttlichen und wahrhaft dämonischen Character, der andererseits diesem Riesengebilde der auf sich selbst trotzenden Menschenkraft innewohnte und jeden Augenblick die vorhandenen erhaltenden Kräfte und göttlichen Ordnungen überwältigen konnte. Es geschieht im

Hinblick auf das römische Weltreich und die in ihm gährende Zusammenfassung aller ungöttlichen Mächte, daß er in seinem zweiten Thessalonicherbrief redet von dem schon sich regenden Geheimniß der Bosheit und von dem, was es noch aufhalte, von dem nahenden Moment, da „der Aufhaltende werde hinweggethan werden" (2. Thess. 2, 3—8). Schon hatte die tolle Selbstvergötterung und der viehische Despotismus eines Caligula dem Erdkreis gezeigt, was er erwarten könne, wenn das in Einem Gehirn concentrirte Allmachtsbewußtsein des Römerthums dies Gehirn überwältige; aber diese Erscheinung war zu flüchtig und zu geistlos, um den Christen mehr als ein Vorspiel und Vorzeichen zu werden. Aber wie, wenn ein Anderer kam, ein begabterer und phantasievollerer Mensch, der im Besitz des Weltthrons den Erdengott in sich spürte, der — ein Herr aller Dinge und Knecht aller Lüste zugleich — jede sittliche Ordnung verhöhnte, das Laster und Verbrechen in seiner Person in's Weltregiment erhob und wie ein blutgieriges Raubthier die Gemeinde der Heiligen anfiel, — war dann die Vorbedingung nicht erfüllt, die auch Paulus für den Tag des Herrn, den Weltgerichtstag aufgestellt hatte, daß „zuvor offenbaret werde der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens"? (2. Thess. 2, 3).

Und es kam ein Mensch der Sünde und Sohn des Verderbens. Ich brauche seinen Namen kaum zu nennen; so hat er sich als ein Fluch der Menschheit dem Gedächtniß aller Zeiten eingeprägt, der Name Nero. Ein phantastischer Bösewicht von Jugend auf, durch Verbrechen auf den Thron der Welt erhoben, in allen Lastern des Zeitalters lebend und webend, als Kaiser der Mörder des eignen Bruders, des eignen unschuldigen Weibes, endlich der Urheberin seiner Thronbesteigung, der eignen Mutter; nun vor den Furien des bösen Gewissens in kolossale Phantastereien sich flüchtend, war er zuletzt — wie wenigstens die öffentliche Meinung Roms überzeugt war — zum Mordbrenner der eigenen Hauptstadt geworden, um an dem Flammenmeer, das von vierzehn Quartieren derselben nur vier verschonte, sich den Untergang Troja's anschaulich zu machen. Und als das verzweifelte Volk in einen Sturm der Empörung wider ihn ausbrechen wollte, schob er die Schuld von sich ab auf einen Gegenstand instinctiver heidnischen Volksvorurtheile, auf die römische Christengemeinde, und suchte dieser schändlichen Verleumdung, welche von dem großen Geschichtschreiber der Zeit trotz aller Christenverachtung als solche durchschaut wird, durch sofortige Massenhinrich-

tungen von Christen Glaubwürdigkeit zu verschaffen. Ungezählte Opfer der kaiserlichen Bestialität, darunter vermuthlich auch der in Rom gefangene Paulus, starben durch's Schwert, am Kreuz, durch Pfählung; aber was alle diese Scheußlichkeiten womöglich noch überbot, das war, daß der Kaiser aus den Martern der Christen Volksbelustigungen zu machen bemüht war. In den Gärten des Caligula, die der Menge festlich geöffnet wurden, standen gefesselte Christen, bis an den Hals in Werg und Theer gehüllt, und leuchteten sterbend als Fackeln, indeß der Kaiser als Wagenlenker durch die Illumination fuhr, und in den Volkstheatern wurden Christinnen, unmittelbar ehe die wilden Thiere sie zerrissen, zu den schändlichsten mythologischen Schaustellungen mißbraucht. — Welche Gefühle mußten die Christengemeinden Kleinasiens durchzucken, als die Kunde von diesen infernalen Bestialitäten von Mund zu Munde ging, und nun, entzügelt durch das kaiserliche Beispiel, der Haß und Hohn des heidnischen Pöbels allenthalben sich wider den Christennamen erhob? War sie nicht gekommen, die Zeit der letzten Trübsal, von welcher der Herr geweissagt, daß sie — größer als je eine gewesen — dem Ende der Dinge dicht vorhergehen werde? War das Gesetz der Weltgeschichte, daß Gutes und Böses sich vollenden, Unkraut und Weizen ausreifen müsse zur großen Erndte, nicht erfüllt; war dem Heilande, der vollendeten Erscheinung des Ewigguten, nicht der Ausbund der Bosheit, das satanische Widerspiel gegenüber getreten, um der Menschheit die letzte Wahl zu stellen zwischen Gottes- und Teufelsreich? Und war ebendamit nicht das Signal der großen Stunde gegeben, da die Sichel des Weltgerichts vom Himmel herniederfahren mußte, um die ausgereifte doppelseitige Erndte zu mähen? — In der That schienen sich die Vorzeichen des Weltgerichts zu mehren, zu drängen. Zwei Jahre nach dem Brande Roms begann der jüdische Aufruhrkrieg, der den ganzen Orient durchzuckte, für die Christen der Anbruch der Zornestage Gottes über das vordem auserwählte Volk, das den Heiland gekreuzigt. Aber auch das ungeheure Römerreich krachte in allen Fugen; auch im Westen, in Gallien loderte der Aufruhr, in den Provinzen erhoben sich die Legionen wider den Kaiser in Rom, und Nero endete auf geheimnißvolle Weise in einem Winkel Unteritaliens, mit ihm das julische, kaiserliche Geschlecht; das römische Weltreich schien zugleich mit dem letzten Cäsar den Todesstreich empfangen zu haben. Zwar es raffte sich noch einmal auf; ein neuer Kaiser, Galba, ergriff die Zügel, und im Orient

stand der gewaltige Vespasian an der Schwelle des Thrones: aber die Sage ging, daß auch Nero nicht todt sei, — zu tief hatte sein furchtbares Bild sich den Völkern eingeprägt, als daß sie sich in sein Vorbeisein sofort hätten finden können. Wie vor fünfzig Jahren so viele in Europa sich in den einsamen Tod des ersten Napoleon nicht finden konnten, vielmehr immerfort die Wiederkehr des nur angeblich Todten erwarteten, so erzählte man sich, daß Nero, von seiner Todeswunde genesen, über den Euphrat, zu den Parthern geflüchtet sei: von da werde er demnächst wiederkommen mit unermeßlicher Heeresmacht, und an dem treulosen Rom furchtbare Rache nehmen.

In diesem Augenblicke saß auf dem kleinen einsamen Felseneiland Patmos im ägeischen Meer unfern der kleinasiatischen Küste ein christlicher Prophet Johannes, vielleicht der Apostel dieses Namens, vielleicht, wie wegen der großen Verschiedenheit von Evangelium und Offenbarung schon im Alterthum vermuthet worden ist, ein gleichzeitiger anderer Johannes, von dem wir wissen, daß er mit dem Apostel zusammen in Ephesus hochangesehen gelebt hat. Er saß auf Patmos vielleicht als Flüchtling, als Verbannter, und ließ die Zeichen der Zeit durch seine hochwogende Seele gehen. In Stunden der tiefsten inneren Erschütterung, der gen Himmel erhobenen Entzückung ward er ihres Sinnes gewiß: ja, das war die letzte Trübsal, das waren die Anfänge des Endes, — hinter diesen blutigen Finsternissen leuchtete das Morgenroth der ewigen Erlösung, und nun galt es, die Christenheit zuzubereiten, daß sie aushalte im letzten, schwersten Kampf, und in der tiefsten Nacht und Noth gestählt werde durch die Zuversicht auf den in Himmelswolken nahenden Richter und Retter. So gestaltete sich ihm im Geiste dies Buch der Weissagung; nicht daß er alle diese Gesichte visionär so erlebt hätte wie er sie beschreibt; dazu sind sie, wie wir sehen werden, zu kunstvoll entworfen und an einander gereiht und das ganze Buch zu dichterisch-planmäßig aus lauter alttestamentlich-prophetischen Motiven nach Einer großen Idee zusammengewoben; sondern, ein Dichter wie alle Propheten und ein kunstreicherer als sie alle, verkleidete er, was der prophetische Geist in unmittelbarer inneren Anschauung ihm gegeben, mit Vorbedacht in diese längst zur Kunstform gewordene symbolische Hülle. Er mußte es thun, wenn er inmitten des Römerreiches und der gegenwärtigen Krise desselben sein Buch veröffentlichen und durch dasselbe nicht eine neue Verfolgungswuth gegen sich und seine Glaubensbrüder hervorrufen wollte;

er mußte eine Sprache reden, die der Christenheit, der damals noch mit den Anschauungen des Alten Testaments und der Symbolik der Propheten von Kind auf gespeisten und getränkten, wohlverständlich, für die Heidenwelt aber mit ihrer griechisch-römischen Bildung eine schlechterdings nicht zu enträthselnde war. Damit aber niemand, der ihn verstehen sollte, ihn dennoch mißverstünde, gab er selbst im prophetischen Styl über den Sinn seiner Bilder die nöthigen Fingerzeige; Fingerzeige, die uns heute wieder so deutlich geworden sind, wie sie den ersten Lesern gewesen. Am Schlusse des dreizehnten Kapitels, wo er das Thier aus dem Abgrund mit den sieben Häuptern und zehn Hörnern hat auftreten und seine selbstvergötternde Ueberhebung und dämonische Tyrannei hat entwickeln lassen, gibt er geflissentlich sein Räthsel zu rathen auf. „Hier ist Weisheit (anzuwenden), heißt es; wer Verstand hat, überlege die Zahl des Thieres, denn es ist eine Menschenzahl, und seine Zahl ist 666.“ Da im Griechischen und Hebräischen die Buchstaben zugleich als Zahlzeichen gebraucht werden, so ist also ein Name gemeint, dessen Buchstaben als Ziffern genommen die Summe 666 ergeben. Nimmt man griechische Buchstaben an, so ergibt das Wort Lateinos, „der Lateiner, der Römer“ diese Summe; nimmt man hebräische, die vielleicht als Geheimschrift sich daneben empfahlen, so hat den Zahlenwerth von 666 der griechisch ausgesprochene Name Kaiser Nero, Kaesar Neron. Noch unverhohlener redet der Verfasser im 17. Kapitel, nachdem er das Bild eines buhlerischen Weibes, das in königlichem Schmuck auf dem Thiere mit sieben Häuptern sitzt und den Namen „Babylon“ an der Stirn trägt, uns vorgeführt hat. Hier läßt er einen Engel erklären: „Ich will dir sagen das Geheimniß von dem Weibe und von dem Thiere, das sie trägt und sieben Häupter hat. Das Thier, das du gesehen hast, ist gewesen, und ist nicht, und wird wiederkommen aus dem Abgrund und wird in's Verderben fahren. . . Hier ist Verstand (am Orte), der Weisheit hat. Die sieben Häupter sind sieben Berge, auf welchen das Weib sitzt, und sind sieben Könige. Fünf sind gefallen, und einer ist, und der andere ist noch nicht gekommen, und wenn er kommt, muß er eine kleine Zeit bleiben. Und das Thier, welches war und nicht ist, ist sowohl der achte als aus den sieben, und fährt in's Verderben.“ Daß das Weib, das auf sieben Bergen sitzt und den mystischen Namen „Babylon“ auf der Stirn trägt, die Siebenhügelstadt Rom ist, die neutestamentliche Erbfeindin des

Gottesvolkes wie Babylon die alttestamentliche, das räth jedes Kind, auch wenn am Schluß des Kapitels nicht stünde „das Weib, das du gesehen hast, ist die große Stadt, welche die Herrschaft hat über die Könige der Erde.“ Räthselhafter erscheint hier das Thier, indem es einmal sieben Häupter hat, die neben den sieben Bergen auch sieben Könige bedeuten, und dann wieder eins dieser Häupter, einer dieser Könige selber das Thier heißt; aber das ist kein unwillkürlicher Widerspruch, sondern ein bewußtes, geistreiches Räthsel, das sich vortrefflich löst. Das Thier, welches das Weib trägt, ist zunächst das römische Kaiserreich, die Weltmacht, von welcher die stolze Hauptstadt getragen wird: dann aber, weil diese Weltmacht, dies Kaiserreich sich in Einem zusammenfaßt und personificirt, — dem Herrscher, der wie irgend einer sagen konnte „das Reich bin Ich“ — ist das Thier auch wieder identisch mit einem der Häupter, nämlich mit demjenigen Herrscher, in welchem die bestiale, unmenschliche und gottwidrige Natur des Ganzen sich am völligsten ausprägt und gleichsam personificirt. Welcher das sei, das sagt auch hier ein Rechenexempel und ein noch viel einfacheres: „fünfe sind gefallen“ — Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero —; „der sechste ist“, nämlich Galba, und unter ihm also, im Jahre 68, ist die Apokalypse geschrieben; der siebente, der eine kleine Weile bleiben muß, ist der (gleichzeitig mit Otho und Vitellius) im Orient zum Kaiser ausgerufene Vespasian, und wenn „das Thier nun sowohl der achte als (einer) aus den sieben“ ist, wer anders kann es sein als der gestürzte, aber wieder erwartete Nero? In ihm hat sich die Bestialität des Römerreichs am vollendetsten ausgeprägt, und wenn mit seinem Tode das Reich die Todeswunde empfangen zu haben schien, von der es zum Staunen des Erdkreises sich dennoch erholte, — in seiner Person sollte das böse Wunder sich wiederholen, er sollte todt gewesen und wieder lebendig geworden sein, — er sowohl wie sein Reich also „das Thier, das gewesen, und nicht ist, und wieder aufkommen wird, um in's Verderben zu fahren.“ —

Und nun wir so den Schlüssel des Offenbarungsbuches gefunden haben, rollt sich dasselbe — bei allen Dunkelheiten, welche die Auslegung im Einzelnen noch zu heben hat — in seiner Anlage und Durchführung leicht vor uns auf.

Den Eingang bildet die Widmung des Buches an „die sieben Gemeinden.“ Es sind sieben Gemeinden Kleinasiens, ohne Zweifel

dem Seher vor andern vertraut, aber zugleich für ihn die siebenfache d. i. allseitige Vertretung der christlichen Kirche, der seine Weissagung gilt. Jede hat ihren Engel, an den Lob und Tadel des Herrn ergeht, d. h. ihren eigenthümlichen Genius, ihre eigenthümliche Geistesgestalt, in der sie vor Gottes Augen steht. Und eine majestätische Gestalt, aus deren Munde ein Schwert geht, ist dem Seher erschienen, wandelnd zwischen sieben Leuchtern und sieben Sterne in der Hand haltend, — der erhöhte Christus, aus dessen Munde das schwertscharfe weltrichtende Gotteswort kommt, der als Herr der Kirche inmitten der sieben Gemeinden schreitet und ihre Sterne, ihre Geister in seiner Macht hat; er gebietet dem Johannes in Seinem Namen an den Engel einer jeden Gemeinde zu schreiben. Das sind die sieben berühmten Sendschreiben der Apokalypse; anknüpfend an die besonderen Licht- und Schattenseiten der einzelnen Gemeinde theilen sie im Hinblick auf die nahenden Dinge Ermuthigung oder Ermahnung nach allen Seiten aus, und Worte von unsterblicher Kraft und Schönheit tönen aus ihnen bis zu uns herüber: „Sei getreu bis in den Tod, so will ich dir die Krone des Lebens geben", — „Siehe ich stehe vor der Thür und klopfe an; so jemand meine Stimme hören wird und die Thür aufthun, zu dem werde ich eingehen und das Abendmahl mit ihm halten und er mit mir."

Nach diesem ernsten praktischen Eingang versetzt uns der Seher in die höhere Welt, die sich über der irdisch-geschichtlichen wölbt und trotz alles Widerspruchs des äußeren Scheines die Geschicke derselben in ihrer Macht hat. Es zeigt uns im Himmel die Herrlichkeit des ewigen Gottes, thronend über den Cherubim, den Symbolen der Gott preisenden Schöpfung, umgeben von den vierundzwanzig Aeltesten, den idealen Vertretern der menschlichen Gottesgemeinde, und gefeiert von den vereinten ewigen Lobliedern beider. Zu seiner Rechten liegt ein Buch mit sieben Siegeln; ein Engel ruft aus, wer das Buch aufthun könne, und der Seher weint, daß niemand im Himmel und auf Erden die Siegel zu lösen vermag: es ist das Buch der Zukunft, der Inbegriff der noch unerfüllten Rathschlüsse Gottes, die zu entfalten, d. h. zur weltgeschichtlichen Entwickelung, zur Verwirklichung zu bringen kein Mensch noch Engel im Stande ist. Aber ein vorm Throne Gottes stehendes Lamm mit sieben Hörnern und sieben Augen, das „wie geschlachtet", zu Tode verwundet, und doch lebendig ist, nimmt das Buch aus Gottes

Hand; und alsbald begrüßt ein himmlischer Lobgesang, der in immer verstärkten Chören vom Himmel zur Erde, von der Erde in das Reich der Abgeschiedenen sich fortsetzt, dies Lamm mit göttlichen Ehren. Es ist der Weltheiland, der die Siegel der Zukunft lösen wird. Er, das zu unserer Erlösung geschlachtete Gotteslamm, der rechtmäßige alleinige Geistes-König der Menschheit — die sieben Hörner bedeuten sein siebenfaches, vollkommenes Königthum und die sieben Augen seine siebenfache, alldurchdringende Geistesmacht —, er allein ist „würdig das Buch zu empfangen und seine Siegel zu lösen", d. h. die Rathschlüsse Gottes mit der Welt zur Vollendung zu führen.

Und nun beginnt der Verfasser diese Endgeschichte der Welt, wie das Zukunftsbuch sie enthält, vor unseren Augen aufzurollen. In kunstvoll spannender Weise, in dreimal siebenfacher Reihe der Gesichte, von denen zweimal das letzte eine ganze neue Reihe aus sich hervorbringt, weiß er das Allmähliche, Gesetzmäßige, Zögernde und doch unaufhaltsam zum Ende Fortschreitende der Zukunftsentwickelung uns fühlbar zu machen, und zwischen die reihenweise fortschreitenden Gesichte immer wieder Ruhepunkte, Zwischenbilder einzuschieben, die den Sinn der fortschreitenden Scenen ergänzen und erläutern: das alles freilich in einer hebräisch-alterthümlichen Bildersprache und symbolischen Malerei, die nur der Kenner des Alten Testaments — und auch er nicht überall mit Sicherheit — zu enträthseln vermag. Das Lamm beginnt die sieben Siegel zu lösen, und aus jedem derselben springt eine weltgeschichtliche Erscheinung hervor. Die vier ersten Siegel bringen die vier apokalyptischen Reiter, die uns Cornelius gemalt hat: der erste, auf weißem Roß mit Pfeil und Bogen und dem Siegeskranze, bedeutet große Siege, vielleicht den Siegeslauf des Evangeliums in der apostolischen Zeit; der zweite, auf feuerrothem Roß, mit dem großen Schwert, bedeutet den Krieg, den wechselseitigen Völkermord; der dritte, auf schwarzem Roß mit der Wage in der Hand, bedeutet die Theurung, die Hungersnoth (vgl. Ap.-Gesch. 11, 28); der vierte, auf fahlem Roß, welcher Tod heißt und dem der Hades, der Kerkermeister der Abgeschiedenen folgt, bedeutet die Seuche, die Pestilenz. Das fünfte Siegel zeigt unter dem himmlischen Opferaltar die Seelen der um des Wortes Gottes willen Gemordeten; ihr Blut schreit nach Rache, aber ihre Seelen werden getröstet, noch eine kleine Zeit zu harren, — offenbar eine Erinnerung an die Märtyrer der neronischen Verfolgung.

Das sechste Siegel bringt ein großes Erdbeben, über welchem Sonne, Mond und Sterne sich verdunkeln und alle Erdbewohner erschrecken, — vermuthlich ein Bild der Welterschütterung, die um Nero's Todeszeit durch's römische Reich ging. Diese sechs ersten Siegel bedeuten die Vorzeichen der letzten Dinge, zeitgeschichtliche Ereignisse, dergleichen die Völker oftmals auf das nahende Weltende gedeutet haben und von denen auch Jesus Matth. 24 v. 6 ff. als von „dem Anfang der Geburtswehen" redet, aber mit dem Zusatz „das (alles) ist noch nicht das Ende." Die eigentliche Endgeschichte, die für den Seher selbst noch künftig ist, ist im siebenten Siegel beschlossen.

Aber ehe dasselbe gelöst wird, steht der Verfasser stille, um ein großes Trostbild einzuschalten. Vier Engel müssen die vier Winde, die losbrechenden Stürme der Endzeit, noch zurückhalten, bis die Knechte Gottes versiegelt sind; und versiegelt werden zwölf mal zwölftausend nach der Zahl der zwölf Stämme Israels. D. h. die Gläubigen sollen wissen angesichts der bevorstehenden furchtbaren Dinge, daß sie die Auserwählten Gottes sind, deren Seelen nicht umkommen können, wie hoch auch die Verfolgung und Verführung steige (vergl. Matth. 24, 22. 24.); wissen, daß Gott sie kennt, sie alle einzeln gezählt und gezeichnet hat, damit er ihrer keinen verliere. Denn nicht eine Auswahl aus dem irdischen Israel, dessen Schicksal erst im zehnten Kapitel erörtert wird, sind jene hundert und vierundvierzigtausend; sie sind die symbolische Vollzahl des neutestamentlichen Zwölfstämmevolkes, des geistlichen Israel oder der Christenheit; sie sind dieselben, welche sogleich im Zukunftsbilde ihrer siegreichen Vollendung uns gezeigt werden in weißen Kleidern, mit Palmen in den Händen, als zahlloses Gottesvolk „aus allen Nationen, Stämmen, Völkern und Zungen", gezählt von Gott, zahllos vor Menschen, wie zum Ueberfluß die Wiederkehr der Zahl Zwölfmalzwölftausend als Inbegriff der auserwählten Gemeinde in Kapitel 14 beweist. — Nun erst, nach dieser Beruhigung der Gläubigen über die Unentreißbarkeit ihres Heils im letzten Kampfe, verkündet der Seher die Lösung des siebenten Siegels. Aber wieder eine ganze Entwickelung springt aus demselben hervor. Nachdem unsere Erwartung durch eine kurze feierliche Stille im Himmel gespannt ist, wird aus dem himmlischen Weihrauchgefäß, das die (um weltgerichtliche Errettung flehenden) Gebete der Heiligen füllen (Ev. Lucä 18, 7), Feuer des göttlichen Zorns auf die Erde geschüttet, und sieben Engel treten auf mit sieben Posaunen. Aus jeder dieser Posaunen geht

ein Strafgericht Gottes hervor. Bei der ersten Posaune fällt Hagel mit Feuer und Blut gemischt, und verbrennt ein Drittheil der Erde. Bei der zweiten stürzt ein Feuerberg sich in's Meer und verwandelt das Drittheil in Blut, so daß der dritte Theil der Fische und Fahrzeuge verdirbt. Bei der dritten fällt ein Stern, „Wermuth" genannt, vom Himmel und verwandelt den dritten Theil der Flüsse und Quellen in Wermuth. Bei der vierten verdunkelt sich der dritte Theil der Sonne, des Mondes und der Gestirne. Bei der fünften thut der Brunnen des Abgrundes sich auf, und riesige, dämonische Heuschrecken kriechen hervor, die Menschen zu quälen; damit, heißt es hier, ist das erste der drei Wehe vorbei und das zweite beginnt. Bei der sechsten Posaune entwickelt sich vom Euphrat her eine Völkerwanderung, ein unermeßliches Heer dämonischen Reitervolks, das mit seinen feuerschnaubenden, schlangenschwänzigen Rossen den dritten Theil der Menschen umbringt, ohne daß alle diese Plagen die Ueberbleibenden zur Buße treiben. Diese sechs Posaunen sind im Unterschied von den sechs ersten Siegeln, den bloßen Vorzeichen, die unmittelbaren Anzeichen, — wie das Bild der Posaune ergibt (vergl. 1. Kor. 15, 52; 1. Theff. 4, 14) die Signale des Weltgerichts, vom Standpunkt des Sehers aus also rein künftige, erst nahende Dinge, und darum nicht mehr wie die Siegelgesichte mit Anschluß an Erlebtes, Zeitgeschichtliches dargestellt, sondern in freier Phantastik, die dabei auf poetische Steigerung ausgeht.

Noch steht die siebente Posaune aus, in der wiederum das eigentlich Letzte, Hauptsächliche sich befaßt. Und wiederum steht der Seher still, diesmal zunächst um einen neuen Styl, einen neuen Ansatz seiner Weissagungen anzukündigen. Vielleicht war er bis dahin einer bereits vorhandenen prophetischen Tradition, einem in seinen Grundzügen bereits feststehenden Typus endgeschichtlicher Erwartung und Phantasie gefolgt, aber mit demselben kam er, wie natürlich, an das Eigenthümliche, was er sagen wollte, an die endgeschichtliche Deutung der Zeitverhältnisse nicht heran. Darum macht er im zehnten Kapitel, anstatt sofort zur siebenten Posaune fortzuschreiten, einen höchst merkwürdigen Uebergang, der seine ganze künstlerische Ueberlegung zeigt. Er läßt einen Engel auftreten mit einem aufgethanen Büchlein, welches offenbar das Uebrige der Weissagung enthält, und als auf den Ruf dieses Engels „die sieben Donner" — ohne Zweifel die Donner des Weltgerichts — antworten, wird dem Seher verboten, dieselben aufzuschreiben, d. h.

in der bisherigen Weise fortzufahren. Statt dessen muß er das Büchlein aus des Engels Hand nehmen und verschlingen, d. h. neue Offenbarung in sich aufnehmen, um „abermals zu weissagen über Völker und Nationen, Sprachen und Könige“, d. h. um mit seiner Weissagung nun das Gebiet der politischen Zeitverhältnisse zu betreten.

Er thut dies Kapitel 11 zunächst mit einer Specialweissagung über den Ausgang des jüdischen Volkes. Schon kreisten die römischen Geier über dem belagerten Jerusalem, und die theilnahmvolle Frage, was das Schicksal des jüdischen Volkes sein werde, ging trotz aller erfahrenen Feindschaft allerorten durch die Herzen der Christen. Dem Seher wird eine Meßruthe gegeben, den Tempel zu Jerusalem sammt dem Altar und den darin Anbetenden zu messen; aber den Vorhof soll er nicht messen, der sei den Heiden überlassen, welche die heilige Stadt zweiundvierzig Monde lang zertreten sollen. Das heißt vermuthlich, daß bei der bevorstehenden Verwüstung Jerusalems durch die Römer der jüdische Gottesdienst, die Religion des alten Bundes erhalten, das Volk aber der Gewalt und Unterdrückung der Heiden überlassen werden solle. Hieran knüpft Johannes — ähnlich wie Paulus Röm. 11 — für das Volk des alten Bundes eine Hoffnung künftiger Bekehrung: eben jene zweiundvierzig Monde oder 1260 Tage — die symbolische Unglückszeit der danielischen $3^1/_2$ Jahre — sollen ihm zu einer Zeit der Buße und Bekehrung werden. Während derselben wird ihm Gott zwei gewaltige Bußprediger geben, welche Zeichen thun werden wie Mose und Elia, und dieselben werden zwar zuletzt von dem Thier aus dem Abgrund getödtet, aber von Gott wieder auferweckt und gen Himmel erhoben werden, und hiebei wird ein neues Schreckgericht Gottes den Rest des Volkes zur Bekehrung bringen. Diese Heimsuchungen des jüdischen Volkes, welche — wie die Erwähnung des Thieres aus dem Abgrund zeigt — den Endgeschicken der Heidenwelt parallel laufen und insofern der folgenden, weltgeschichtlichen Weissagung vorgreifen, werden als das zweite der drei „Wehe“ bezeichnet; ihm soll das dritte Weh, ohne Zweifel die letzten Plagen der Heidenwelt (Kap. 15), auf dem Fuße folgen. Denn nun, am Schluß des Durchblicks durch das Schicksal Israels, ertönt auch die siebente, die letzte Posaune, als deren Inhalt ein himmlischer Siegesjubel den Triumph des Gottesreiches über die Heidenwelt und das Gericht der Lebendigen und der Todten verkündet.

Aber ehe dieser Triumph und dieses Gericht selber beschrieben werden kann, muß der Prophet in die weltgeschichtliche Betrachtung erst recht zurückgehen und die auf Erden mit einander ringenden Mächte zeichnen, Gottesreich und Weltfürstenthum, Christ und Antichrist. So tritt denn im zwölften Kapitel zunächst das Gottesreich auf Erden vor uns auf unter dem Bilde jenes Weibes, das der Katholicismus natürlich für die Jungfrau Maria nahm, des Weibes in Kindesnöthen, das die Sonne zum Kleid, den Mond zum Schemel seiner Füße und die Sterne als Kranz um das Haupt hat. Ihr gegenüber steht ein riesiger feuerrother Drache mit sieben Häuptern und zehn Hörnern, der mit seinem Schweif den dritten Theil der Sterne vom Himmel fegt, — Satan, der Fürst dieser Welt, dem alle Reiche der Erde, ja gefallene Engel unterthan sind. Er harrt, daß das Weib einen Sohn gebäre, den er verschlingen will: das Gottesreich, schon im alten Bunde als Reich der Verheißung bestehend, bringt zu seiner Stunde den Messias zur Welt, gegen den die Wuth des weltbeherrschenden Bösen zunächst sich zusammenfaßt. Aber der Weibessohn entgeht dem alten Drachen und wird zu Gottes Thron entrückt; der Drache aber ist im selben Augenblick vom Himmel gestürzt, der Erzengel Michael hat ihn in siegreichem Kampfe herabgeworfen auf die Erde. Es ist der himmlische Proceß der Erlösung, der in diesem vielberühmten, selten verstandenen Bilde gezeichnet ist. Vor Christo war das Böse eine auch im Himmel Fuß habende Macht; zwischen Gott und den Menschen stand „Tag und Nacht der Verkläger", die ungesühnte, unüberwundene Sünde warf ihren Schatten bis in Gottes Angesicht, daß niemand freudig zu demselben aufschauen konnte. Das ist anders geworden seit Christi Geburt, seit Christi Erhöhung: die Macht der Sünde ist gebrochen im Princip, sie ist getilgt vor Gottes Angesicht, so daß sie an den Erlösten, Gerechtfertigten nicht mehr in Betracht kommt; aber auf Erden ist ihre Macht noch groß und furchtbar — für kurze Zeit; „der Drache, vom Himmel auf die Erde geworfen, hat großen Zorn, denn er weiß, daß ihm nur kurze Frist bleibt" (v. 12). In diesem Zorn wendet er sich nun gegen das Weib, das den Messias geboren, gegen das nach Christi Erscheinung als Kirche fortlebende Gottesreich, und da dasselbe in einer Wüste vor ihm Zuflucht findet, beginnt er wider ihre nachgeborenen Kinder zu streiten: die Kirche kann er nicht umbringen, aber die einzelnen Gläubigen kann er verfolgen.

Um nun sein Reich auf Erden zu behaupten und zur Vollendung zu bringen, stellt Satan ein fratzenhaftes Gegenbild des Messias auf, dem er alle seine Macht gibt, den Antimessias, Gegenchristus, das „Thier aus dem Abgrund.“ Aus Meerestiefe steigt Kap. 13 ein dämonisches Raubthier mit zehn Hörnern und sieben Häuptern, auf diesen Hörnern zehn Diademe und auf den Häuptern Namen der Lästerung; eins dieser Häupter ist tödtlich verwundet, aber die Todeswunde wird heil. Es ist das bereits von uns gedeutete Doppelsymbol einmal des römischen Weltreichs in seinem letzten gottwidrigsten Stadium, wiederhergestellt aus der tödtlichen Krise beim Tode Nero's, um nun sein Wesen und Geschick zu vollenden, und zugleich des letzten Kaisers, in dem die bestiale und dämonische Natur des Reiches sich vollendet ausgeprägt hat, des von seiner Todeswunde durch Satans Wunderwerk wieder auferstandenen Nero. Der Seher malt aus, wie das Thier als allmächtig angestaunt wird, wie es Gott lästert und die Heiligen erwürgt, wie es zur Selbstvergötterung fortschreitet und zum Anspruch, von aller Welt angebetet zu werden. Ein zweites, erdgeborenes Thier tritt ihm zur Seite, zweiköpfig mit Lammeshäuptern aber Schlangenstimme, eine Personification der falschen Prophetie (16, 13), der heidnischen Mantik und Magie, die in jenen letzten Zeiten des Alterthums eine so große Rolle spielte; und dieses zweite Thier schafft durch seine Zeichen und Wunder dem ersten, dem Antichristen, göttliche Verehrung. Diese abgöttische Verehrung wird nach Kaiserart selbst auf das Bildniß des Thieres ausgedehnt, ja es kommt dahin, daß, wie die Auserwählten Gottes ihr Siegel tragen, so auch das Thier seine Anbeter mit einem Maalzeichen versiegelt und daß, wer das Maalzeichen des Thieres nicht hat, rechtlos, vogelfrei, aus der bürgerlichen Gesellschaft ausgestoßen ist. Mit solchen Zügen malt der Seher die Zeit der letzten Trübsal, die er für die Christenheit demnächst erwartet, den weltgeschichtlichen Gipfelpunkt der Bosheit, der natürlich die Treue der Gläubigen auf die schwerste, furchtbarste Probe stellen wird. Darum durchflicht er dies dunkelste Zukunftsgemälde, das er zu zeigen hat, bereits mit Ermuthigungsrufen: „Wer Ohren hat zu hören, der höre. Wer gefangen führt, wird in's Gefängniß fahren: wer das Schwert braucht, muß durch's Schwert umkommen; hier ist Geduld und Glaube der Heiligen (zu bewähren).“ Und darum stellt er dem finsteren Schreckensbild des 13. Kapitels im folgenden das lichte Trostbild gegenüber, das Bild

der auf dem Berge Zion das Lamm umstehenden Hundertvierund-vierzigtausend, die den Namen Gottes und des Heilandes an den Stirnen tragen und ein ewiges Siegeslied singen, das triumphirende Bild der unbefleckt durch alle Verderbniß der Welt, auch durch den Tod, hindurchgegangenen Gemeinde.

Der Gipfelpunkt der Bosheit aber ist auch der Endpunkt ihrer Gewalt. Ein Engel trägt ein ewiges Evangelium durch den Himmelsraum und ruft mit demselben die Völker als in letzter Stunde zur Buße, während ein zweiter den Sturz Babels verkündet und ein dritter den Anbetern des Thieres das Urtheil der ewigen Verdammniß spricht. Und auf des Himmels Wolken fährt wie eines Menschen Sohn daher und Engel rufen ihm zu: Lege die Sichel an, denn die Erndte ist dürre; lege das Winzermesser an, denn die Trauben der Erde sind überreif. — Nachdem in Anknüpfung an das letztere Bild das hereinbrechende Weltgericht als ein „Getretenwerden der Zornkelter Gottes“ (vergl. Jesajah 63), als eine ungeheure vor der Stadt (Jerusalem) zu schlagende Schlacht, bei der das Blut bis an die Zügel der Rosse geht, vorgedeutet worden (14, 15—19), kehrt der Verfasser noch einmal in die frühere architectonische Form seiner Darstellung zurück und läßt, wie die sieben Siegel in sieben Posaunen ausgingen, nun die siebente Posaune ausgehen in „die sieben letzten Plagen.“ Sieben Engel treten im Himmel auf, um aus sieben Schalen den Zorn Gottes auszugießen über die gerichtsreife Welt, indeß die verklärten Ueberwinder wie Israel am andern Ufer des rothen Meeres Gott und dem Lamme ihr Loblied singen. Die erste Zornesschale ergießt sich auf die Erde und behaftet die Gottlosen mit bösem Geschwür. Die zweite ergießt sich in's Meer, und das Meer wird wie Leichnamsblut, darinnen alles Lebendige stirbt. Die dritte ergießt sich über die Ströme und Bäche, daß sie Blut werden; Gott ist gerecht, er läßt die Bluthunde Blut trinken. Die vierte ergießt sich auf die Sonne, daß sie die Menschen mit Feuergluten peinigt. Die fünfte ergießt sich auf den Thron des Thieres, und sein Reich wird Nacht. Die sechste ergießt sich auf den Euphrat, daß er austrocknet und die Könige des Ostens herüberziehen können zur unermeßlichen Heeresfolge des Thieres. Die siebente ergießt sich auf die Luft, und es entsteht ein Wetter und Erdbeben, wie niemals gewesen, und „die große Stadt bricht in drei Stücke; Babylon, die große, bekommt den Glutwein des Zornes Gottes zu trinken.“ Offenbar

sind diese Zornesschalen zunächst den ägyptischen Plagen, in denen über Pharao das Gericht Gottes ergangen, steigernd nachgebildet; aber die sechste nimmt eine andere Wendung, — der Heereszug über den Euphrat ist die erwartete Wiederkehr des zu den Parthern geflüchteten Nero, der unermeßliche Streitkräfte wider Rom aufbieten sollte, und das ungeheure Wetter und Erdbeben der siebenten Schale ist das Sinnbild der Katastrophe, in der die große Welthauptstadt untergehen sollte durch ihren eigenen Kaiser.

Der Seher verweilt die nächsten beiden Kapitel bei diesem ersten Act des Weltgerichts. Im 17. läßt er, wie schon vorhin gesagt, den Untergang des mystischen Babylon, der weltbeherrschenden Siebenhügelstadt, aus Engelsmund unmißverständlich erklären, und im 18. wird derselbe in irdischen Klageliedern und himmlischen Triumphrufen gleichsam gefeiert. Im 19. gehen dann die himmlischen Lobgesänge über von Babels Fall zur Feier „der Hochzeit des Lammes", des Triumphes Christi auf Erden. Dem ersten Act des Weltgerichts folgt der zweite auf dem Fuße: dem Antichristen, der nach der Zerstörung Roms auf dem Gipfel seiner Macht ist, tritt nun Christus vom Himmel her gegenüber. Aus geöffnetem Himmelsthor, auf weißem Rosse reitet hervor der Treue und Wahrhaftige, der da recht richtet; seine Augen wie Feuerflammen, auf seinem Haupte Diadem um Diadem, sein höchster Name nur ihm selber kund, das persönliche Wort Gottes. Mit seinen himmlischen Heerschaaren zieht er zum Siege; ein zweischneidiges Schwert, das unwiderstehlich richtende Gotteswort, geht aus seinem Munde, und ein Engel ruft im Voraus alle Vögel des Himmels zusammen zum Leichenmahl derer, die wider ihn streiten wollen. Das Thier und alle Könige der Erde mit ihrer Heeresmacht ziehen gegen ihn zu Felde — vergeblich; er tödtet ihre Heere mit dem Hauch seines Mundes; das Thier und sein Prophet werden in den brennenden Schwefelsee geworfen, in das todte Meer, das einst Sodom verschlang und das die Verdammniß bedeutet, und nun richtet Christus auf Erden ein tausendjähriges Reich auf. Satan wird auf tausend Jahre gebunden und in den Abgrund verschlossen; die Märtyrer, die dem Thiere widerstanden bis auf's Blut und sein Maalzeichen verschmäht, erstehen vom Tode, und die Gläubigen herrschen mit Christo tausend Jahre. Es hat viel phantastische Gedanken erweckt, dies tausendjährige Reich der Apokalypse, und noch im 16. Jahrhundert wilde thätliche Schwärmerei, die dann den Reformatoren

die ganze Idee verleidete: im Grunde ist sie nichts anderes als die poetische, prophetische Ahnung einer großen geschichtlichen Thatsache, die heute vor unseren Augen liegt; die Ahnung, daß innerhalb der Weltgeschichte selbst Christus über die heidnisch-römische Weltmacht triumphiren werde, daß an Stelle des Heidenthums demnächst das Christenthum die Welt regieren und die Macht des Bösen zwar nicht vernichten, aber doch binden, bändigen werde mit seinen übernatürlichen Kräften.

Aber die Weissagung eilt mit wenigen Worten über dies tausendjährige Reich weg: dasselbe ist ja noch das Vollkommene nicht, nur eine Uebergangsstufe zu ihm. Noch ist das Böse nur gebunden, nicht aufgehoben: nach den tausend Jahren kommt Satan wieder los und bringt den Gog und Magog, fabelhafte, an den Enden der Erde wohnende Völker, zusammen, mit denen er das Heerlager der Heiligen und die Stadt Christi umringt. Da aber tritt gegen den Drachen Gott selbst auf den Plan, Feuer vom Himmel verzehrt die Belagerer, und nun wird auch Satan in den Feuer- und Schwefelpfuhl geworfen, in den anderen, ewigen Tod. Nun setzt Gott selber sich zu Gericht; alle Todten treten vor seinen Thron und empfangen ihren Lohn, ewiges Leben oder ewigen Tod; dann werden Tod und Todtenreich selber dem Feuerpfuhl, der ewigen Vernichtung übergeben. Die Weltgeschichte als der Kampf des Bösen mit dem Guten ist zu Ende; mit der Sünde ist auch das Uebel, mit dem Teufel der Tod gerichtet, vernichtet; ein neuer Himmel und eine neue Erde, eine neue Welt, die reine, heilige, vollkommene Gotteswelt tritt hervor. Ihr Mittelpunkt die gottgeeinte Menschheit, die durch und durch geheiligte und so dem Gottessohne ebenbürtig gewordene Gemeinde, das „himmlische Jerusalem“, das als des Lammes geschmückte Braut nun vom Himmel herabkommt, um die Erde zum Himmel zu machen. Auf dies himmlische Jerusalem hat der prophetische Dichter, dem man oft seine vielen dunklen Zorngesichte verdacht hat, doch seine süßesten Laute, seine schönsten Farben verwendet. Er malt es als die vollkommene Gottesstadt, die ihre Mauern gleichmäßig nach den vier Weltseiten wendet, deren zwölf Thore von Perlen und mit den Namen der zwölf Apostel geschmückt sind; ein Strom des Lebens durchströmt sie und Bäume des Lebens wachsen an seinen Ufern, fruchtbringend in allen zwölf Monden des Jahres; keine Nacht ist darinnen und nicht der Sonne bedarf die Stadt, Gott der Herr ist selbst ihre Leuchte; auch kein

Tempel ist darin, — in der seligen Gemeinschaft Gottes und ihres Heilandes bedürfen die Vollendeten keiner gottesdienstlichen Form mehr; „der Herr selbst, der allmächtige Gott ist ihr Tempel, und das Lamm“ (21, 22). Darum spricht eine Stimme vom Throne (21, 3—4): „Siehe, die Hütte Gottes unter den Menschen, und er wird unter ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein und er wird ihr Gott sein. Und er wird abwischen alle Thränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz, denn die ersten Dinge sind vergangen.“ — So lange die Erde steht, ist Erhabneres, Lieblicheres nicht gesungen und gesagt worden als diese Schlußkapitel der Offenbarung Johannis.

Gewiß, — den Eindruck wird Ihnen schon diese flüchtige Skizze der Apokalypse gemacht haben, die so viele Schönheiten des Buches kaum andeuten, ja nicht einmal anrühren konnte — auch wenn man die Apokalypse nur als Gedicht nähme, als das Epos der urchristlichen Hoffnung, wir müßten sie den gewaltigsten Werken zuzählen, welche religiöse Poesie jemals hervorgebracht hat. Wie wunderlich sind doch die Geschicke der Bücher! Ein Werk, das in mancher Beziehung mit der Apokalypse vergleichbar ist, das große theologische Lehrgedicht Dante's wird studiert und bewundert trotz seiner dunklen, schwerfälligen allegorischen Form, trotz seiner fremdartigen mittelalterlich-scholastischen Weltanschauung: die Apokalypse, die anstatt der harten Schale dieser Allegorie und Scholastik uns die ungleich lebenvollere Bildersprache und Weltanschauung der Propheten bietet, ist ein in Sand und Staub vergrabener Edelstein. Unsere Zeitgenossen bewundern, und mit Recht, das Weltuntergangslied der heidnischen Edda; das Weltgerichtslied ihrer Bibel lesen, kennen sie nicht.

Und doch ist die poetische Schönheit des Buches nur das Gewand seiner prophetischen Wahrheit. Allerdings, wie wir von Anfang sagten, der Wahrheit im Schleier der Dichtung, ja des zeitlichen Irrthums, aber keines anderen Irrthums als die Propheten alle ihn getheilt haben, indem sie die Zukunft des Reiches Gottes anschauten im Spiegel und Räthselbild ihrer Zeit. Was der Seher Johannes in seinen Tagen für den anhebenden letzten Kampf zwischen Gottes Reich und Satans Reich genommen hat, war der Anfang eines Krieges, der durch Jahrtausende geht, und Gottes Sieg und Christi Triumph, den er endgültig nahend dachte, hat seitdem in der Weltgeschichte mehr denn einmal in immer neuen

Formen sich wiederholt und wird am Ende der Tage in einer Weise sich vollenden, die kein Auge geschaut hat und die in keines Menschen Herz gekommen ist. Aber wenn wir nun, wie wir heute dazu im Stande sind, von diesem Weissagungsbuche den Schleier des unschuldigen und unvermeidlichen Irrthums wegnehmen, bleibt es nicht dennoch — ja wird es nicht dann erst recht — das unvergängliche Trostbuch der Christenheit, das letzte Wort der Weissagung an die Menschheit? Daß der tiefste Inhalt der Weltgeschichte der Kampf des Guten und des Bösen ist; daß menschliche Macht und Bildung, wo sie gottlos und selbstvergötternd wird, sofort umschlägt in Bestialismus; daß das Reich des Bösen, je höher es sich erhebt und je folgerichtiger es sich durchbildet, allezeit desto näher seinem Gericht ist; daß das Reich Gottes leidend und duldend durch die Welt geht, aber aus jeder Vergewaltigung nur siegreicher sich erhebt; — endlich, daß die edelste, seligste Hoffnung der Menschheit kein Traum ist, es werde einmal das Reich des Bösen enden, einmal das ewige göttliche Ideal Wirklichkeit werden und der Himmel zur Erde niedersteigen in einer Welt ohne Sünde und Uebel, — daß uns dafür Der bürgt, der in seiner Person den Himmel auf die Erde gebracht und Sünde und Tod überwunden hat, der auch vollenden kann und wird, was er gestiftet, Er, „das A und das O, der Erste und der Letzte, und der Lebendige“: das ist der unvergängliche Sinn der Offenbarung Johannis. —

Ein Tag in Ravenna.

Es ist eine schöne Erinnerung, die ich mir zurückrufen und meinen Lesern vor die Seele malen möchte. „Wenn die Reben wieder blühen, rühret sich der Wein im Fasse“: jetzt eben jährt sich's, daß es mir zu Theil ward einen Tag in Ravenna zu verleben, dem altchristlichen Pompeji wie man's genannt hat, der classischen Stätte altchristlicher Kunst.

Zweimal war es mir vergönnt gewesen Italien, das Land der deutschen Sehnsucht, von den Alpen bis zum Vesuv zu durchfliegen, und ich hatte Ravenna nicht gesehen. Denn wer in einem knappen Monat eine Rundfahrt durch jenes Wunderland der Natur, Geschichte und Kunst unternimmt, kann sich auf keine Seitenstraße und Sackgasse einlassen, und in einer solchen liegt Ravenna. Man muß, um es zu erreichen, Halt machen in einer Stadt, bei welcher der gewöhnliche Italienfahrer auch nicht verweilt, so sehr sie's werth wäre; man muß von Bologna vier Stunden lang hinüber fahren und nach Bologna auch wieder zurück.[1]) Aber diesmal, da ich Erholung für Leib und Seele suchend und zugleich einem heranreifenden Kinde die ersten Eindrücke des Südens gönnend mich für fünf Wochen auf Oberitalien beschränkte, gedachte ich der Mahnung, die mir bei meiner vorigen Reise von einem Kenner, einem inzwischen zum Kardinal beförderten römischen Theologen, zu Theil geworden war: Wenn Sie christliches Alterthum sehen wollen, gehen Sie nach Ravenna! In tiefem Morgengrauen brachte uns der Gasthofwagen hinaus an den Bahnhof; aber als das Dampfroß uns weiterführte, war bereits der volle Tag, der tiefblaue italienische Himmel mit seinem Glanz über Bologna aufgegangen.

---

1) So war es im Jahre 1882; seitdem ist eine Fortsetzung der Bahn von Ravenna nach Ancona, Foggia und Neapel zu Stande gekommen.

Wie schön sind diese großen oberitalienischen Städte! Und jede wieder in einer eigenthümlichen harmonisch-characteristischen Art. Wir kamen von Venedig, der verwittweten Königin des Meeres, und von der schwermüthigen Poesie dieser versteinerten, versinkenden Märchenwelt hat ja Bologna keinen Hauch. Dennoch kann sie sich neben Venedig sehen lassen, die stolze ritterliche Stadt mit ihren trotzigen Mauern, massiven Palästen, geraden und schiefen Thürmen, mit ihren zahllosen merkwürdigen Kirchen und unendlichen Bogengängen, ein Denkmal mannhaften, in Krieg und Frieden, Wissenschaft und Kunst hochstrebenden Bürgerthums. Und wie prächtig inmitten reichangebauter Landschaft sie hingeschmiegt ist an die ersten Höhen des malerischen Apennin! Eine Weile läßt die Bahnfahrt das schöne blaue Gebirge, die fernere höhere Linie mit den Augen verfolgen; dann von Castel Bolognese an, wo die Zweigbahn nach Ravenna abgeht von der nach Ancona führenden Hauptlinie, wird die Landschaft eintöniger, öder. Eine fruchtbare aber reizlose Ebene wird durchschnitten, nur wenige und unbedeutende Orte werden berührt, es geht über verschiedene ostwärts rinnende Gewässer, — man nähert sich dem adriatischen Meer ohne etwas davon zu sehen. Endlich tauchen die Thürme und Mauern einer größeren Stadt auf, einer Stadt, die man bei ihrem altersgrauen verfallenen Eindruck für eine Ruinenstätte halten könnte; unweit eines offenbar dem Meere zuführenden Kanals nimmt ein bescheidener Bahnhof uns auf; — wir sind in Ravenna.

Eine Stadt von kaum 19 000 Einwohnern und einer Stunde im Umfang, mit weiten hinter Mauern liegenden Gärten, menschenleeren Gassen und niedrigen, verfallenen Häusern, eine jener tieftraurigen Existenzen Italiens, die neben den blühenden Städten ersten Ranges als Schatten alter Größe hinvegetiren. Und doch — hier hat Dante als Verbannter gelebt, sein großes Werk vollendet und die letzte Ruhestätte gefunden, und wiederum, hier hat Lord Byron seinen Childe Harold und Marino Falieri gedichtet. Noch mehr, — diese stille öde Stadt ist zwei Jahrhunderte hindurch Italiens Hauptstadt gewesen. Uralter Herkunft und im Alterthum vom Meere bespült, war sie unter Augustus zum Standort der adriatischen Flotte eingerichtet worden, ohne dadurch aus ihrem Dunkel herauszutreten; erst die letzten weströmischen Zeiten heben sie zu weltgeschichtlichem Glanz. Die Nachfolger Constantins liebten das alte Rom mit seinen reichen Erinnerungen republikanischer und

heidnischer Größe nicht, und seit dem Einbruch Alarichs im Beginn des fünften Jahrhunderts war man dort nicht einmal sicher; dagegen erschien das abseits von der großen Heerstraße gelegene zwischen schützenden Gewässern versteckte Ravenna, das zur See von Constantinopel her Hülfe erhalten konnte und im äußersten Falle die Flucht dorthin offen ließ, als ein für das schwache weströmische Kaiserthum wohlgeeigneter Sitz. Nachdem der tapfere Theodosius das Reich in eine östliche und westliche Hälfte dauernd getheilt hatte, verlegte sein schwacher Sohn Honorius die Residenz hieher, und so ward die Stadt unter ihm und noch mehr unter seiner Schwester und Nachfolgerin Galla Placidia ein halbes Jahrhundert hindurch nach Kräften ausgebaut und geschmückt. Dann nach dem Zusammenbruch der Römerherrschaft schlug hier der gewaltige Ostgothenkönig Theoderich seinen Thron auf, und als ein halbes Jahrhundert nachher das Ostgothenreich den überlegenen Heeren des Kaisers Justinian erlag, ward Ravenna der Stützpunkt der byzantinischen, freilich bald wieder vor den Longobarden dahinschwindenden Herrschaft. Von dieser, der Longobardenzeit an sinkt es dann für immer von seiner Höhe herab. Während die wechselnden Schicksale des mittelalterlichen Italiens über die Stadt ergingen, drängten die Anspülungen des Po sie immer weiter vom Meere ab, das heute zwei Stunden entfernt ist; die alte augusteische Hafenstadt verschwand und ward durch einen kümmerlichen Kanal ersetzt, der nur der Küstenschifffahrt dient, und als erst an die Stelle der venetianischen Herrschaft die päpstliche getreten war, versank Ravenna völlig in die Lethargie, in der es heute liegt. Aber eben diese glanzlose Verfallsgeschichte hat hier einigermaßen denselben Dienst gethan wie der Aschenregen des Vesuv in Pompeji: die Denkmale des Alterthums unverändert zu erhalten. Während in Rom die Pietätslosigkeit der Päpste keine altchristliche Kirche unentstellt gelassen, keine mit jenen unaufhörlichen oft so geschmacklosen Umbauten verschont hat, stehen in Ravenna die Baudenkmale jener alten Glanzzeit sammt ihrem malerischen Schmucke großen Theils in einer Unversehrtheit da, die ihres Gleichen sucht und uns mit vollem ungebrochenem Eindruck, wie ihn auch die Ruinen von Pompeji nicht machen können, in das christliche Alterthum zurückversetzt. Und das ist's, was der verödeten Stadt noch heute inmitten des an Geschichts- und Kunstdenkmalen überreichen Italiens einen von Wenigen gewürdigten, aber in seiner Art einzigen Rang gibt.

Seltsames Spiel der Weltgeschichte, inmitten eines ihrer furchtbarsten Zeitläufte, inmitten des Zusammenbruchs der classischen Welt und ihrer jahrtausendealten Kultur hier in diesem Winkel italischer Erde eine stille Blüthezeit, eine Blüthezeit kirchlicher Kunst zu bereiten! Es ist die Zeit der Völkerwanderung, mit welcher jene Glanzperiode Ravenna's genau zusammenfällt, — die Götterdämmerung der alten Welt. Wer unter uns Kindern eines wesentlich friedfertigen und aufstrebenden Zeitalters ermißt die Wehen jenes durch zwei Jahrhunderte hingedehnten Todeskampfes, die Schrecken jener nicht-enden-wollenden Nacht, da Sturmflut auf Sturmflut anschlug an die brechenden Wälle des griechisch-römischen Reiches und die gleich Meereswogen einander drängenden Völkermassen des Nordens die im schönen Süden entfaltete Welt der Geschichte mit allen ihren Erträgnissen in einer zweiten Sintflut zu verschlingen schienen. Das Christenthum, dessen stille Entfaltung nun schon drei Jahrhunderte lang die griechisch-römische Welt durchgährte, hatte dieselbe doch nicht im Großen und Ganzen zu erneuern und so vor dem Gericht der Geschichte zu bewahren vermocht. Zu starr hatte aus heidnischen Entwicklungstrieben heraus die alte Welt sich ausgeprägt, zu tief hatten ihre Völker in dieser Entfaltung sich ausgelebt und den sittlichen Todeshauch, den dieselbe ausströmte, in sich gesogen, als daß eine Wiedergeburt im Großen und Ganzen, eine unmittelbare Verjüngung aus dem Born des Evangeliums möglich gewesen wäre. Die antike Welt mußte sterben, um in der christlichen in gewissem Sinne verklärt wieder aufleben zu können. Andrerseits war auch das Christenthum, als die große Katastrophe herankam, längst nicht mehr das ursprüngliche, unverfälschte; es hatte den Geistern der alten Welt, indem es im weltgeschichtlichen Kampf sie entthronte, doch im Stillen große schlimme Zugeständnisse gemacht, hatte ihnen zu Gefallen sich aus der Religion der Liebe Gottes in Christo und des heiligenden Glaubens an diese Liebe in ein System der Theologie und der Askese, der priesterlichen Sühne und des ceremonialgesetzlichen Werkes verwandelt, und in Folge dessen, als mit dem Uebertritt Constantins die Massen ihm zufielen, im Großen und Ganzen vielmehr ein übertünchtes Grab als eine Stätte sittlicher Auferstehung hergestellt. Dennoch ist es die Kirche, die in jenem Welteinsturz sonder Gleichen den Zusammenhang der Weltgeschichte erhält und die antike Menschheit und Kultur vorm völligen Untergang bewahrt. Das Evangelium steht doch als der

Friedensbogen Gottes über der ungeheuren Sintflut. Es tröstet die Leidenden, die Unterliegenden in jenen furchtbaren friedlosen Zeiten mit der Hoffnung einer besseren Welt; es nimmt die wilden Sieger in seine Zucht und lehrt sie in den Besiegten Brüder erkennen; es schafft, indem es die alten Völker mit den jungen einigt und in dieser Einigung neubildet, die Anfänge einer verjüngten höheren Menschheitsentfaltung. Und es nimmt zugleich in dem allgemeinen Ruin und der grauenhaften Verwilderung die Elemente antiker Kultur, deren diese neue Entfaltung als Schulmittel bedarf, in seinen Schutz, birgt sie in seinen Klöstern, um sie von ihnen aus als Saatkörner wieder auszustreuen; ja es spinnt Fäden stiller friedlicher Fortentwickelung weiter, die nicht zerreißen, wie verheerend die weltgeschichtlichen Stürme rasen mögen, die leuchtend hinüberlaufen aus der antiken in die mittelalterliche Welt. Es thut das vielleicht auf keinem Gebiete kräftiger als auf dem, um welches es sich bei unserem Gange durch das alte Ravenna insonderheit handelt, auf dem Gebiete der Kunst.

Das Christenthum ist nie kunstfeindlich gewesen, wie man fälschlich ihm nachgesagt hat. Als es aus seiner palästinensischen Heimath in die griechisch-römische Welt eintrat, hat es mit fester Hand den Zusammenhang von Kunst und Götzendienst, Kunst und Zuchtlosigkeit von sich abgewehrt, aber dem tiefen Zuge der antiken Welt, allen geistigen Gehalt sinnbildlich auszusprechen und auch die Dinge des alltäglichen Lebens mit einem Hauch von Schönheit zu verklären, sich arglos hingegeben. Nur daß die Armuth und Niedrigkeit seiner meisten Bekenner und das fortwährend über ihnen hangende Damoklesschwert der Verfolgung drei Jahrhunderte lang den christlichen Kunsttrieb in den elementarsten Anfängen zurückhielt. Fast nur in den Katakomben, in jener den Christen eigenthümlichen unterirdischen Grabeswelt, darf er sich regen; hier schmückt er die Ruhestätten der Gläubigen mit den Symbolen todüberwindender Hoffnung, hier gestaltet er die Grabkapelle des Märtyrers und ziert sie mit jenen Fresken, in denen spielende pompejanische Anmuth mit dem Ernste christlicher Glaubensgedanken sich vermählt. Da gönnt ihm auf einmal die große Wendung unter Constantin Licht und Luft des hellen Tages, der freien Erde; die Aufgabe, Gotteshäuser zu bauen und in denselben auch durch Gestalt und Bild Christum zu preisen, thut sich der Kirche weit auf und zugleich fließen ihr die Mittel dafür nun in reichem Maaße zu; die Blütezeit der

altchristlichen Kunst bricht an. Kein perikleisches oder mediceisches Zeitalter; keine Kunstepoche, in der ein auf seinen Höhepunkt gediehenes Weltalter einen ausgereiften geistigen Lebensgehalt in die höchste vollendete Form faßt; — nein, im Gegentheil, eine kindliche Verkleidung unmündiger christlichen Gedanken in die abgetragenen Kleider des Alterthums, eine naive Verwerthung der verfallenden heidnischen Kunstformen, um christlichen Inhalt stammelnd in ihnen auszudrücken. Aber ebendarum rührend und ahnungsvoll wie alles Kindliche; dazu bei allen Mängeln und bei allem Borgen doch nicht ohne einen Hauch von Schöpferkraft. Vor allem in der schlichtesten und ernstesten der bildenden Künste, in der Baukunst, zeigt der christliche Geist eine solche; sein Streben, dem Gottesdienst des neuen Bundes die würdige Stätte zu bereiten, bringt zwei Kirchenbaustyle — fast nebeneinander — hervor, die Basilika und den Kuppelbau. Das Geringste dagegen leistet er in der Plastik, diesem Meistergebiete des Griechenthums, wiewohl an Sarkophagen oder heiligem Geräth auch Sinniges und Rührendes gebildet wird: die Kirche folgt hier bereits dem Zuge, der die neuere Zeit vom Alterthum unterscheidet, die Sprache der Zeichnung und der Farbe dem plastischen Gedankenausdruck vorzuziehen. Dafür hat sie in der Malerei eine neue Entfaltung hervorgerufen, das Mosaikbild, das — im Alterthum nur ein Schmuck des Fußbodens — nun mit neuen technischen Mitteln, farbigen und goldigen Glaswürfeln, aufgenommen wird und im christlichen Gotteshause recht eigentlich an die Stelle der antiken Statue tritt; eine Art von Malerei — zwar in vieler Hinsicht gebunden und der höchsten Ausbildung nicht fähig, aber für die feierlichen Darstellungen, welche die Kirchenwände erforderten, vorzüglich geeignet und unvergänglich in ihrer Pracht. Von beidem nun, worin die altchristliche Kunst ihr Bestes und Eigenstes leistet, Bauwerk und Mosaikbild, hat uns Ravenna die vollendetsten und unversehrtesten Proben erhalten.

Ich versuche es, an der Hand der Zeitgeschichte — nicht alles was in Ravenna sehenswerth ist, sondern nur einiges Denkwürdigste und Eindruckvollste beschreibend zu vergegenwärtigen. Vielleicht daß es mir gelingt, das was jeder bloßen Beschreibung an unmittelbarer Wirksamkeit abgeht, durch Zeichnung des historischen Rahmens, der die einzelnen Denkmale umfaßt, ein wenig zu ersetzen.

Im fünften Jahrhundert also knüpft sich die christliche Kunstentfaltung in Ravenna vor allem an den Namen der Kaiserin Galla

Placidia. Welch ein Frauenleben auf dem Thron eines zusammenbrechenden Reiches! In Konstantinopel erzogen betritt die zwanzigjährige Tochter des großen Theodosius Rom in demselben Zeitpunkt, wo der gewaltige Alarich dasselbe zum zweiten male einschließt; mit der Eroberung der ewigen Stadt fällt sie als Geisel in die Hände der Gothen, die sie nach dem Tode Alarichs für ihren neuen König Athaulf zur Braut begehren. Ihr Bruder Honorius weigert sie, aber sie reicht dem nordischen Kriegshelden freiwillig die Hand. Nach wenigen Jahren fällt Athaulf einer Verschwörung zum Opfer und sein Nachfolger Wallia schickt die durch furchtbare Scenen hindurchgegangene junge Wittwe zu ihrem Bruder zurück. Dieser vermählt sie einem tapferen Vertheidiger des Reiches, dem Feldherrn Constantius; auch dieser läßt sie nach wenigen Jahren als Wittwe mit zwei unmündigen Kindern zurück. In Folge einer räthselhaften Veruneinigung von Honorius nach Constantinopel verbannt, kehrt sie nach dessen baldigem Tode mitten durch Seesturm und Aufruhr zurück, um für ihren Sohn Valentinian III. die Regierung zu übernehmen und 27 Jahre lang, bis zu ihrem Tode, zu führen. Wie wäre ein schwaches Weib diesen Zeiten gewachsen gewesen? Britannien, Spanien, die Hälfte Galliens waren dem Reiche bereits verloren; die Eifersucht der beiden besten Feldherren, Aetius und Bonifacius, läßt auch Afrika in die Hände der Vandalen fallen und trägt den Bürgerkrieg ins Stammland des Reiches. Nachdem Bonifacius für die Kaiserin gesiegt und gefallen, muß sich dieselbe dem stolzen Aetius fügen, der — halb mit barbarischen Hülfsvölkern — den Rest des Reiches nothdürftig zusammenhält, indeß ihr Sohn, ein verkommener Schwächling, niemals zum Manne reift, und ihre entartete Tochter, um aus der Klosterhaft zu entkommen, dem Attila ihre Hand anträgt. In einem so wechselvollen und angstreichen Leben hat Galla Placidia offenbar ihr Herz in die Arche der Kirche geflüchtet so gut sie's verstand; sie hat Gott zu dienen gesucht, indem sie eine Stätte seiner Anbetung um die andere errichtete; auch in Rom hat sie Kirchen gebaut und geschmückt.

Gleich wenn man vom Bahnhof aus in Ravenna eintritt, kommt man an eine Votivkirche der Galla Placidia, die Basilika S. Giovanni Evangelista. Sie war mit prächtigen Mosaiken geschmückt, unter anderen mit einer Darstellung des Seesturmes, den die Kaiserin bei ihrer Rückkehr von Konstantinopel bestanden; aber das alles ist bis auf geringe Bruchstücke untergegangen und die

ganze Kirche ihrer ursprünglichen Gestalt durch späteren Umbau beraubt. Ueberhaupt hat gerade über den Basiliken des fünften Jahrhunderts auch in Ravenna ein Unstern gewaltet; eine andere hat noch im vorigen Jahrhundert ein geschmackloser Erzbischof niedergerissen, um einen Dom im Zopfstyl an die Stelle zu setzen; auch hier wurden nur wenige Reliquien des Alterthums erhalten, vor allem ein elfenbeinerner Bischofsstuhl, geschmückt mit den Statuen des Täufers und der Evangelisten und mit Reliefs aus der Geschichte des Erzvaters Joseph, eine vorzügliche plastische Arbeit. Dagegen sind aus der Zeit der Galla Placidia eine Anzahl kleinerer Bauwerke von hoher Schönheit fast intact erhalten. In den erzbischöflichen Palast, dicht neben dem Dom, ist eine Kapelle aus dem fünften Jahrhundert eingemauert, so frisch und unversehrt als wäre sie gestern fertig geworden. Der Bau erinnert an die Kapellen in den Katakomben, ein quadratischer Raum mit gewölbter Decke, die von vier an die Wände angeschmiegten Bogen getragen wird. In der Mitte der Decke prangt ein musivisches Brustbild Christi, zwischen den Gewölbrippen vier Engel, darunter die vier Evangelisten; in der Innenseite der Bogen aber Medaillonbilder von Aposteln und Märtyrinnen (Petrus und Paulus, Perpetua und Felicitas u. s. w.), alle in Gesichtsschnitt und Haar lebendig individualisirt, in ihren harten Linien aber unvergänglichen Farben ernst auf uns niederschauend. — Kunstvoller als Bauwerk und in ihrem Bilderschmuck origineller noch ist die Taufkapelle San Giovanni in Fonte auf der anderen Seite des Doms, vielleicht schon im vierten Jahrhundert erbaut und unter Galla Placidia innerlich ausgeschmückt. Das Gebäude ist ein Achteck; in diesem Achteck läuft rings ein Säulengang, und trägt über den Bogen, die Säule mit Säule verbinden, eine Galerie, von der aus eine zweite ähnliche Säulenstellung aufsteigt, um eine runde Kuppel zu tragen, — ein in der vorchristlichen Architektur ungekannter höchst lieblicher Innenbau. Unten in der Mitte steht ein großes achteckiges Taufbecken aus weißem Marmor, mit allerlei Votivinschriften, auch einer griechischen (*τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν* Joh. 3, 6). Oben aber in der Decke erblickt man ein großes Mosaikbild, vielleicht das älteste in Ravenna: in der Mitte die Taufe Jesu, und im Umkreis zwischen Palmenbäumen die zwölf Apostel, Kronen tragend, jeder in Antlitz und Stellung eigenthümlich, in freier schöner Haltung und Bewegung. Ueber der Jünglingsgestalt Jesu, die halb in den Wellen

steht, schwebt die Taube; auf der einen Seite steht, die Hand ihm auflegend, der ernste Täufer im härenen Gewand, auf der anderen sitzt, andächtig einen Palmzweig haltend, der greise Flußgott Jordan, in naivster antiken Weise mythologisch personificirt — Aber die Perle unter diesen Kapellen bleibt doch das Grabmal der Galla Placidia, S. Nazario e Celso, wie es nach seinen Schutzheiligen genannt wird, ein architektonisch-malerisches Kunstwerk, wie Kinkel in seiner Kunstgeschichte mit Recht sagt, von unerreichtem Geschmack und — trotzdem daß es des Marmorschmucks der Wände und des Fußbodens beraubt ist — über alle Beschreibung hinaus. Man tritt in einen von Dämmerlicht erfüllten nicht allzugroßen Raum, der die Form eines lateinischen Kreuzes hat. Die drei oberen Kreuzarme etwa quadratisch, der untere, an dessen Fuß der Eingang liegt, etwas länger gestreckt; ihre Decken gewölbt und mit je einem Bogen in den höheren Mittelraum mündend. In diesem Mittelraume aber schwingen sich über jene vier Arcosolien vier höhere Bogen, mit Mauern ausgefüllt, in denen kleine Fenster liegen, und tragen die hohe Kuppel. Das golddurchwirkte Dunkelblau dieser Kuppeldecke gemahnt an den gestirnten Himmel; in der Mitte zeigt sie ein goldenes Kreuz, an ihren Enden Cherubsgestalten, die Sinnbilder der vier Evangelien. In den vier oberen, ausgefüllten Bogen stehen zu beiden Seiten der Fenster je zwei weißgekleidete Gestalten, Apostel oder Propheten, auf grüner Flur. Die Halbmondfelder, welche die beiden Querarme des Kreuzes abschließen, zeigen schlanke Hirsche, die durch grüngoldnes Rankenwerk zu einer Wasserquelle sich durchwinden, — „Wie ein Hirsch schreiet nach frischem Wasser, so schreiet meine Seele, Herr, zu dir.“ Ueber dem Eingang aber, und im oberen Kreuzarm sind diese Halbkreisflächen mit Christusdarstellungen ausgefüllt: hier sieht man ihn auf einem Roste häretische Bücher verbrennen, eine Darstellung, deren zeitgeschichtlicher Sinn uns weiter unten einleuchten wird; dort sitzt er jugendschön als guter Hirte auf grüner Aue, seine Lämmer weidend und eins derselben liebkosend. Die Ausführung durchweg von hoher einfacher Schönheit; auch die Bogenstreifen, Fenstereinfassungen u. s. w. in voller antiken Grazie mit Ranken, Arabesken und sonstigen Phantasiespielen verziert. Fünf Sarkophage stehen in diesen Räumen; zwei nahe dem Eingang, zwei in den Querarmen des Kreuzes, und einer am Kopfende desselben hinter einem Altar von Alabaster, der ein dahintergestelltes Licht röthlich durchschimmern läßt. Dieser

letztere, wie man annimmt, der Sarg der Kaiserin, zu beiden Seiten die ihres Bruders und ihres Gemahls, am Eingang die ihrer Kinder. So hat sie selbst es sich und den Ihrigen erbaut zehn Jahre vor ihrem Tode; ihre Zeit in Unruhe, ihre Hoffnung in Gott. Sie starb im Jahre 450, also ein Jahr vor der grauenhaften Hunnenschlacht, die uns Kaulbach als das geisterhafte Symbol der ganzen Völkerwanderung gemalt hat, jener Völkerschlacht auf den catalaunischen Feldern, in der Aetius im Bunde mit Westgothen und Franken noch einmal das Aeußerste von Italien abwehrte und doch nur um ein Kurzes verschob. Nach ihrem Tode war kein Halt mehr; Attila kehrte wieder und drang bis Rom; der sinnlose Kaiser ermordete den Aetius, ward von Maximus ermordet und seine Wittwe rief zur Rache die Vandalen nach Rom, — die Tragödien des Reiches überstürzten sich. Und wunderbar, — indem eine Welt zusammenbrach, blieb die Grabkapelle der Galla Placidia unversehrt; keine Barbarenhand hat die Ruhestatt dieser Todten angetastet; auch der Raub des Marmorschmuckes gehört erst den neueren päpstlichen Zeiten an. Noch im 16. Jahrhundert lag die einbalsamirte Mumie der Kaiserin wenig verändert in ihrem steinernen Bette; da leuchteten neugierige Chorknaben hinein, die Gewänder fingen Feuer und die Leiche zerfiel in Asche.

Erst gegen Ende des fünften Jahrhunderts gewann Italien wieder eine Zeit friedlichen Aufathmens, durch die ostgothische Herrschaft. Als nach Ueberwindung eines stamm- und sinnesverwandten aber schwächeren Vorgängers, Odovakar, der gewaltige Theoderich, der Dietrich von Bern der deutschen Heldensage, 493 seinen Einzug in Ravenna hielt, da schien der Janustempel der Völkerwanderung geschlossen und eine neue bessere Zeit für Italien angebrochen. Aber nur eine Ruhepause von noch nicht fünfzig Jahren trat ein, bis zu jenen neuen und entsetzlicheren zwanzigjährigen Kämpfen, in denen das Reich der Ostgothen und mit ihm das Volk selber unterging. Das Reich des Theoderich war von vornherein eine tragische Größe; es trug gerade an dem, was es zierte und adelte, den Keim des Todes in sich. Diese Gothen waren von allen deutschen Völkern die für die antike Kultur empfänglichsten: sie zuerst waren mit dem Römerreiche in Gemeinschaft getreten, sie zuerst auch hatten von ihm das Christenthum überkommen, und so schienen sie berufen, den mildesten Uebergang aus der alten in die neue Zeit für Italien zu bahnen. Mit einem für die

alten überlegenen Kulturbestände wahrhaft ehrerbietigen Sinne begründete Theoderich das allerschonendste Regiment. Seine zweimalhunderttausend Gothen sitzen als ein kriegerischer Ritterstand inmitten einer friedlichen römischen Bevölkerung von zwanzig Millionen, und die letztere wird in ihren altgewohnten Gesetzen und Einrichtungen so wenig gestört, daß eher Römisches auf die Gothen angewendet wird. Ein römischer Gelehrter ist des Königs erster Rathgeber, er selbst redet den römischen Senat in mühseligem Latein an, seine Tochter ist wie eine Römerin, eine Griechin gebildet, Wissenschaft und Künste leben wieder auf; seit Jahrhunderten hatte Italien eine so glückliche Zeit nicht erlebt. Und doch stand diese edle Herrschaft einer kleinen heldenhaften Minderheit über ein hundertfach stärkeres alte Kulturvolk auf den schwächsten Füßen, weil ein tiefgreifender heimlicher Gegensatz die Verschmelzung beider hintanhielt, — die Verschiedenheit zwar nicht der Religion, aber was damals nicht minder trennte, der Confession. Es ist dies ein Punkt, der auch unsre kunstgeschichtliche Betrachtung weiterhin berührt. Die alte Kirche fand sich auf dem Wege ihrer Dogmenbildung im Anfang des vierten Jahrhunderts vor die Frage gestellt, ob das Gottheitliche in der Person Christi, das wesenhafte Wort, das nach Johannes im Anfang war und in Christo Fleisch ward, als das höchste aller geschaffenen Wesen, aber immerhin als Geschöpf, oder aber als ein zweites ewige Wesen, als eine zweite göttliche Person zu denken sei: der Presbyter Arius in Alexandria lehrte das erstere, der Diakon und spätere Bischof Athanasius vertrat das zweite, und darüber entbrannte ein Streit, der nach der dogmatistischen Richtung der Zeit die Christenheit für Jahrhunderte verwirrte und zerriß. Wie die Fragestellung damals war — wir heute würden dieselbe wesentlich anders formuliren —, war die Antwort des Athanasius die tiefere und wahrere, aber verwerflich jedenfalls die staatliche Gewalt, mit der sie nach längeren Schwankungen im Römerreiche herrschend gemacht ward; es war namentlich der große Theodosius, der Vater der Galla Placidia, der den Arianismus im Römerreiche unterdrückte, und darauf ohne Zweifel bezieht sich in der Grabkapelle der Tochter das Bild des bücher-verbrennenden Christus. Nun aber hatten die Gothen das Christenthum von den Oströmern in arianischer Form empfangen und ihrem großen Lehrer Ulfila dem Bibelübersetzer getreu am Arianismus festgehalten, auch als er im Römerreiche unterdrückt ward, und so klaffte zwischen Siegern

und Besiegten in Italien der Abgrund einer theologischen Differenz, den bei dem damaligen Orthodoxismus keine Milde und Wohlthat der Gothenherrschaft zu überbrücken vermochte. Auch das half den großen Theoderich nichts, daß er mit einer dem Zeitalter fremden Duldsamkeit die Orthodoxen in ihrem Glauben und Gottesdienst ungekränkt ließ: er blieb ihnen ein Ketzer, der in ihren Himmel nicht kommen konnte. Noch heut erblickt man auf einem uralten Relief der Kirchthür von S. Zeno in Verona den gewaltigen Dietrich von Bern in die Hölle reitend, — ein Volksheld, der in der Sage fortlebte, aber als Arianer dennoch ein Kind des Teufels.

Nun aber, da er als Herrscher in Ravenna saß, steigerte selbst das feindselige Nebeneinder zweier Confessionen hier die kirchliche Bauthätigkeit. Nicht nur einen prächtigen Palast errichtete er sich, von dem heute nur noch ein geringer Mauerrest übrig ist, von dem aber Karl der Große noch das Beste gesehen und manchen Schmuck nach Aachen mitgenommen hat: er sorgte auch für die kirchlichen Bedürfnisse seiner Glaubensgenossen. Eine arianische Taufkapelle, heute S. Maria in Cosmedin genannt, ward dem vorhin beschriebenen S. Giovanni in Fonte nachgebildet; vor allem aber schuf der König seinem Bekenntniß eine neue Kathedrale, in demselben Styl, der bei den Orthodoxen längst der herrschende war, die nachmals San Apollinare nuovo getaufte Basilika. Möge diese besterhaltene der ravennatischen Basiliken uns das ursprüngliche, heute mehr oder minder verwischte Bild aller vergegenwärtigen. Schöner, reiner als in Ravenna war der Basilikenstyl, diese herrliche Schöpfung des altchristlichen Geistes, überhaupt nirgends ausgeprägt, auch in Rom nicht. Hervorgegangen — nicht wie man früher meinte aus der altrömischen Basilika, der Gerichts- und Markthalle größerer Städte, sondern aus dem Prachtzimmer des römischen Hauses, aus dem Privatsaal, diesem ältesten Zusammenkunftsort der Christengemeinde, hat der christliche Basilikenbau mit dem heidnischen Tempel nichts gemein. Wendet dieser, als dunkles Wohnhaus des Götterbildes gedacht, seine ganze Schönheit nach Außen, so ist die Basilika vielmehr das lichte Haus der feiernden Gemeinde, das seine ganze Schönheit im Innern entfaltet. Ein quadratischer Vorhof, in dessen Mitte wie im altrömischen Hausflur ein Wasserbecken stand, führt in einen langgestreckten riesigen Saal, der durch zwei durchlaufende Säulenreihen in ein hohes Mittelschiff und zwei schmälere und niedrigere Seitenschiffe getheilt wird. Ueber den Säulen erheben sich die hohen

Fensterwände des Mittelschiffes, das mit offenliegendem, nach beiden Seiten schräg abfallendem Dachgebälk überdeckt ist; die Seitenschiffe sind in halber Höhe des Mittelschiffs ebenso schräg gedeckt. Am Ende der Säulenreihen aber eröffnet ein hochgespannter majestätischer Bogen, arcus triumphalis, den Einblick in eine erhöht-gelegene halbrunde gewaltige Nische, — die Stätte des Klerus im Unterschied von der Gemeinde. Unter dem Triumphbogen steht der Altar; die Wände aber um die Höhe des Bogens her, die langen unter den Fenstern sich hinziehenden Wandflächen des Mittelschiffes und besonders der Hintergrund der Nische geben Raum für musivischen Bilderschmuck; insonderheit pflegt ein majestätischer Christus als guter Hirt über den Schafen seiner Weide oder als Weltrichter inmitten von Aposteln und Propheten in der Nische zu thronen. In S. Apollinare nuovo ist dieser Styl mit besonderer Sorgfalt durchgeführt. Nicht wie in den römischen Basiliken sind die Säulen verschiedenartig aus alten heidnischen Bauwerken zusammengestoppelt, sondern 24 gleiche Marmorsäulen, mit eigenthümlichem neuerfundenem Kapitäl und unter einander durch zierliche Bogen verbunden, in Konstantinopel eigens gefertigt, tragen das Mittelschiff. Auf den Wandflächen über ihnen erblickt man in glänzendem Mosaik lange Züge von Heiligen; links aus der Hafenstadt Classis hervor, die mit Meer und Schiffen characterisirt ist, ein Zug von Jungfrauen, geführt von den Weisen aus Morgenland, auf Maria mit dem Jesuskinde zu; rechts aus Ravenna, das man am Palast des Theoderich erkennt, ein gleicher Zug heiliger Männer auf den zwischen Engeln thronenden männlichen Christus zuschreitend. An höheren Stellen, zwischen den Fenstern, ehrwürdige Einzelgestalten von Kirchenlehrern, und ganz oben über den Fenstern Darstellungen aus dem Leben und Wirken Jesu und aus seiner Leidens- und Auferstehungsgeschichte, in denen doch — ein characteristischer Zug antik-christlichen Kunstgefühls — die schmachvolle Kreuzigung übergangen ist. Wiewohl eine spätere unvermeidliche Erhöhung des vom Meere untersickerten Fußbodens die Kirche nicht mehr so aufstrebend erscheinen läßt wie sie ursprünglich war, ist ihr Gesammteindruck für den Freund des christlichen Alterthums doch ein überwältigender.

Und doch noch ergreifender, rührender ist mir ein anderes Denkmal jener gothischen Zeiten gewesen, das Grabmal des großen Theoderich. Auf der Ostseite der Stadt, sechs Minuten vor dem Thor, inmitten einer tiefgelegenen bescheidenen Handelsgärtnerei liegt,

melancholisch-prächtig sich abhebend von dem umgebenden saftigen Grün und dem tiefblauen Himmel, ein von weitem wie ein starker runder mäßig-hoher Thurm erscheinender Bau, die Rotonda genannt, der durch Gestalt und Material von allem andern ravennatischen Bauwerk sich characteristisch unterscheidet. Treten wir näher, so erkennen wir ein massives aus großen Quadern gefügtes Zehneck, in das ringsum überwölbte Nischen eingetieft sind; dies untere Zehneck trägt ein zweites ebenfalls zehneckige aber schlankere Stockwerk, zu dem zwei mächtige Freitreppen in die Höhe führen und das ehedem einen ringsumlaufenden Säulengang gehabt haben muß. Darüber eine flachgewölbte kronenförmige Decke aus einem einzigen Riesenstein von elf Metern Durchmesser und, wie man sagt, gegen 10 000 Centnern Gewicht, ein Werkstück, dessen Emporhebung bei den damaligen mechanischen Mitteln bewundernswerth ist. Dies mächtige trotzige Bauwerk, ein ächtes Sinnbild altgermanischer Kraft, auch in seinen Ornamenten vielleicht die ersten Spuren deutschen Kunsthandwerks tragend, enthielt im oberen Raum eine Kapelle, im unteren die einfach-kreuzförmig überwölbte Gruft. Jetzt ist sie leer, — als die Gothenherrschaft vorüber war, wurde das Grab des Theoderich zu einer katholischen Marienkirche umgeweiht und die Asche des großen deutschen Königs, desselben, der seine schirmende Hand über das Grab der orthodoxen Galla Placidia gehalten hatte, daß niemand es antaste, — als eines Ketzers hinausgeworfen und in alle Winde zerstreut. Welche Gefühle und Betrachtungen ergreifen den Deutschen, den Protestanten beim Anblick jener leeren Gruft!

Der Gedanke der confessionellen Toleranz, der christlichen Duldung, wie ihn Theoderich den Römern gegenüber befolgte und allerdings auch zu Gunsten seiner eigenen Glaubensgenossen im byzantinischen Reiche geltend machte, war noch um ein volles Jahrtausend verfrüht. Und verfrüht war auch der Gedanke, durch friedliche Anschließung des jugendlichen germanischen Elementes an die antike Kultur dem gealterten Italien ein neues Leben einzupflanzen; die gothische Empfänglichkeit für die classischen Bildungselemente führte nur zur Zersetzung des gothischen Staates. Kaum zehn Jahre hatte Theoderich die Augen geschlossen, als Justinian, dieser Ludwig XIV. des oströmischen Reiches, seine Ränke und Waffen gegen die elementaren germanischen Staatengebilde in Afrika und Italien wandte; rasch erlag ihm das Vandalenreich; in zwanzigjährigem Kampfe, verlassen von der römischen Bevölkerung, die das despotische aber

orthodoxe Joch von Byzanz dem milden und gerechten Regiment der arianischen Fremdlinge vorzog, verblutete das ostgothische Volk, in Heldenthaten, die an die Schlußgesänge des Nibelungenliedes gemahnen. Hatten unter Theoderich Italien und Rom sich von den Verheerungen des fünften Jahrhunderts erholt, die Werke des Friedens neu aufzublühen begonnen, so war das Land nun erst zur Wüste geworden, die ewige Stadt in eine Trümmerstätte verwandelt. Nur das glückliche Ravenna entging auch diesmal dem allgemeinen Elend. Durch seine sichere Lage geschützt, dann durch trügerischen Vertrag dem Belisar in die Hände gefallen und nicht wieder entrissen, hat es während des ganzen Gothenkrieges seine Bauthätigkeit fortgesetzt und gerade in dieser Zeit seine beiden großartigsten Kirchenbauten vollendet, San Vitale und San Apollinare in Classe. Beide gleichsam die Siegesdenkmale der orthodoxen katholischen Kirche über den gothischen Arianismus.

Durch enge öde Gassen, zuletzt durch einen Küsterhof, dessen ruinenhaftes Gemäuer durch das reizende Busch- und Laubwerk des Südens malerisch-schön decorirt war, drangen wir zu dem versteckt gelegenen San Vitale hindurch, um wenige Minuten später in einem Prachtbau zu stehen, der nicht nur durch den Glanz seiner Ausstattung, sondern noch mehr durch die Majestät und Grazie des Bauwerks selber etwas Entzückendes hat. San Vitale ist in der Geschichte der Architektur das unmittelbare Vorspiel zur Hagia Sophia in Konstantinopel, jenem Wunderbau, nach dessen Vollendung Justinian in die triumphirenden Worte ausbrach: Ich habe dich überwunden, o Salomo! Eine ganz andere Anlage waltet hier als in der Basilika, hervorgegangen nicht sowohl aus dem praktischen Bedürfniß der feiernden Gemeinde, als aus einem idealen himmelstrebenden Zug des christlichen Geistes. Schon die heidnisch-römische Baukunst hatte die rundbogige Decke, die Kuppel, gebildet, aber erst die christliche fand die Mittel, dieselbe zu einem architektonischen Himmelsgewölbe, zur erhabenen Krönung eines reichgegliederten, aufstrebenden Innenbaues zu machen, und dieser Styl, dem wir schon an der Taufkapelle S. Giovanni in Fonte begegneten, feierte in dem im Todesjahre Theoderichs (526) begonnenen San Vitale einen neuen und bis dahin höchsten Triumph. Die Außenmauern der Kirche bilden — von dem Ausbau des Chores abgesehen — ein regelmäßiges Achteck. In demselben steht ein zweites, von acht chlanken gegliederten Pfeilern gebildet, welche unter einander durch

hohe Rundbogen verbunden sind. Zwischen zweien von diesen Pfeilern bleibt der Raum unter dem Rundbogen offen, — es ist der Chor mit dem Altar, der hier sich anschließt und ziemlich langgestreckt auch das äußere Achteck durchbricht. Zwischen den übrigen Pfeilern dagegen biegen sieben Halbkreise aus, die oben in Halbkuppeln enden, in halber Höhe aber durch eine Galerie unterbrochen sind; sowohl unter als über dieser Galerie ist jeder dieser Halbkreise ausgefüllt mit einer zierlichen Säulenstellung, mit einem Doppelpaare durch Bogen verbundener Säulen, von denen das eine die Galerie trägt, das andere von ihr getragen wird. Ueber den Halbkuppeln wiederum thront ein weiteres Mauer-Achteck, in dem acht große durch Pilaster von einander getrennte Doppelfenster liegen, und über dieser in der Höhe schwebenden achteckigen Fenstermauer endlich wölbt sich die Kuppel, die, um möglichst leicht zu sein, aus ineinandergesteckten Thongefäßen gebildet ist. So strömt das Hauptlicht von oben in die mit höchster phantastischen Grazie sich aufbauende Kirche, die, ehe sie so manchen glänzenden Schmuck verlor und dafür den gegenwärtigen geschmacklosen Anstrich erhielt, noch ganz anders in ihrer halb griechischen, halb orientalischen Herrlichkeit gestrahlt haben muß. Die Mosaiken der Kuppel sind leider zerstört; dagegen aufs beste erhalten die des Chors, eines quadratischen und überwölbten Raumes, der in eine inwendig runde, nach außen polygone Nische mündet. Hier thront im Hintergrunde auf einer Weltkugel Christus der Weltrichter inmitten zweier stehenden Engel, übermenschlich groß, jugendlich-schön, das Haupt in der Glorie, in der einen Hand ein Buch, das Buch der Offenbarung oder das Buch des Lebens, in der andern Hand einen Siegeskranz, — „Sei getreu bis in den Tod, so will ich dir die Krone des Lebens geben;“ der Schutzpatron und der Erbauer der Kirche, S. Vitalis und Ecclesius, stehen zu beiden Seiten der Engel. An den Seitenwänden des Chors erblickt man links den Kaiser Justinian, rechts seine Gemahlin Theodora, offenbar porträtähnlich, beide mit Gefolge, Geschenke darbringend. Am Triumphbogen, der den Chor eröffnet, Jerusalem und Bethlehem, sowie eine Reihe biblisch-symbolischer Darstellungen aus dem Alten und Neuen Testament, die sich auf die göttliche Offenbarung und das Versöhnungsopfer Christi beziehen; — alles eingefaßt in die schönste phantasievolle und farbenprächtige Dekoration. Gepredigt freilich kann in dieser wundervollen Kirche nicht werden, da der Schall jedes Wort verschlingen würde;

um so herrlicher würde Gesang tönen; aber sie scheint überhaupt ungebraucht, — Ravenna hat wie die meisten italienischen Städte viel mehr Kirchen als es gebrauchen kann. Und so steht dieser Wunderbau still und melancholisch auf unsicherem Grunde; über drei Fuß hat der Marmorboden um des Meerwassers willen seit alten Tagen aufgehöht werden müssen.

Noch ungleich stärker weht bei der letzten Kirche, deren ich zu gedenken habe, derselbe Eindruck uns an, — bei San Apollinare in Classe (d. h. draußen, wo einst der römische Hafen lag), — einer Basilika, die von demselben Baumeister wie S. Vitale acht Jahre später begonnen und offenbar zur Ueberbietung der arianischen Kathedrale, auf welche später der Name des h. Apollinaris überging, in den großartigsten Maßstäben angelegt worden ist. Man fährt von der Stadt südwärts eine gute halbe Stunde hinaus, durch öde Sumpfgegend, im fernen Hintergrund die berühmte Pineta, einer von Italiens wenigen übrigen Wäldern; unterwegs ein griechisches Kreuz, das die Stätte der untergegangenen Vorstadt Cäsarea bezeichnet; von der Hafenstadt selbst keine Spur mehr. Da in völliger Einsamkeit, nur einen Bauernhof zur Seite, erhebt sich ein mächtiger Backsteinbau, daneben der hohe runde Glockenthurm; auch die Außenwände der Kirche — was der Basilika sonst abgeht — durch Doppelreihen rundbogiger Blendnischen künstlerisch gegliedert, das Innere zwar im 9. Jahrhundert von den Saracenen seines Silberschmuckes, im 15. durch einen italienischen Gewalthaber selbst des Marmors entkleidet, — dennoch, seit San Paolo vor den Thoren Roms in Flammen aufgegangen, die größte und schönste altchristliche Basilika. Durch eine überdeckte Vorhalle, *νάρθηξ* genannt, die Stätte der Büßer, tritt man ein; vierundzwanzig majestätische Marmorsäulen durchziehen die Länge; über ihnen die Mosaikbildnisse der Erzbischöfe von Ravenna. In der hochgelegenen Chornische, zu der eine Marmortreppe hinaufführt, ein großes Kreuz in dunkelblauem, goldgestirntem Grunde, zu beiden Seiten Mose und Elia, darunter S. Apollinaris predigend und die durch Lämmer versinnbildlichte Gemeinde zu seinen Füßen; am Triumphbogen das Brustbild Christi zwischen den Symbolen der vier Evangelisten; aus zwei Städten, Bethlehem und Jerusalem, ziehen die Heerden zu ihm dem guten Hirten hin. An diesem Altar hat einst Kaiser Otto III. um die Wende der beiden Jahrtausende schwermüthige Buße gethan, — jetzt ist er verödet; auch diese herrliche

Kirche ist gänzlich ungebraucht, weil keine Gemeinde für sie vorhanden ist. Es fehlt nicht an Spuren des Verfalls; das Meer, das einst Schiffe hieher trug, unterwühlt den Bau nun heimlich, — in der Krypte unter der Chornische stand es wohl einen Fuß tief. — Welch ein Sinnbild der Stellung, die die Kirche überhaupt im modernen Italien einnimmt: diese leere öde verfallende Prachtkirche ohne Gemeinde! —

Wer könnte in Italien irgend eine jener classischen Stätten großer Vergangenheit durchwandern, ohne von den Steinen, die von vergangenen Tagen redend zeugen, hinüberzublicken auf das Volk der Gegenwart, das spielenden Kindern gleich zwischen jenen ernsten Denkmalen harmlos und fröhlich sein Wesen hat? Auch uns hat der halbe Tag in Ravenna eine ganze Reihe von Eindrücken dieses Volkslebens gebracht. Abgesehen von jenem erzbischöflichen Bedienten, dem allein das landesübliche Trinkgeld zu gering war und der auch bei der Verdoppelung desselben nicht zu danken fand, waren sie alle freundlich und einnehmend, — von den hübschen dunkeläugigen Chorknaben an, die uns den Elfenbeinstuhl des h. Maximian so eifrig explicirten und dann seelenvergnügt über die paar Soldi noch weithin die Wege zeigten, bis zu jenem jungen Officier, der im Gasthaus sich's bei aller Mühe nicht nehmen ließ, mit uns auf Deutsch ein politisches Gespräch zu führen; von dem verständigen Photographen im Hause Byrons, der uns zu den bescheidensten Preisen aus seinem Reichthum ein paar werthe Andenken auswählen half, bis zu dem Carabinier-Sergeanten, der im Coupé, trotzdem er kein Deutsch verstand und wir nur das nothdürftigste Italienisch, es fertig brachte, uns seine Lebensgeschichte zu erzählen, besonders auch, daß er mit seinem König in Berlin gewesen, und uns beim Abschied zum Andenken an die gute Unterhaltung seine Photographie zu verehren. Es ist ein liebenswürdiges, kindlich anmuthiges Volk, diese Italiener von heut; wie die immergrüne junge Vegetation, die ihre Ruinen umrankt, dienen sie mit ihrem frischen fröhlichen Leben den ernsten Denkmalen ihrer Vergangenheit zur reizenden Folie. Aber einen geistigen Zusammenhang mit jenen großen Schöpfungen ihrer Kirchengeschichte, ein lebendiges innere Verhältniß zu dem, was jene herrlichen Werke von Ravenna schuf, zu Christenthum und Kirche, haben sie nicht. Wohl zieht ein dunkles religiöse Bedürfniß die Frauen, die Kinder, die Armen noch immer in jene alten hohen Gotteshäuser, aber was ihnen dort

geboten wird, das ist statt Lebensbrodes Stein, ein todter Ceremoniendienst statt des lebendigen Gotteswortes, und darum haben auch jenes religiöse Gefühl und jene kirchliche Gewöhnung, so weit sie noch da sind, mit dem pulsirenden geistigen Leben der Gegenwart keinen Zusammenhang. Die actuelle Religion des modernen Italiens ist die Vaterlandsliebe, — das Papstthum aber, welches herzlos dies edle Volk von jeher nur als Piedestal seiner Weltherrschaftsstellung vernutzt hat, hat zu der langen Reihe seiner Sünden schließlich auch die noch zu häufen gewußt, ihm die Kirche zur Todfeindin des Vaterlandes, zur Todfeindin der Einheit Italiens zu machen. Wann wird das von der Kirche mit sieben Siegeln verschlossene Buch, das der Christus von S. Vitale in seiner Hand hält, sich diesem Volke wieder erschließen; wann wird statt des Priesterkönigs im Vatican, der seine Heerde lieber verschmachten läßt, als daß er ein Tüttelchen seiner herrschsüchtigen Prätensionen aufgäbe, der gute Hirte, zu dem die altchristliche Kirche aufschaute, dies Volk wieder weiden auf grüner Au und zur frischen Wasserquelle führen? Mit dieser Frage im Herzen nahm ich Abschied von Ravenna. —

Luthers Hausstand in seiner reformatorischen Bedeutung.[1]

Man kann die weltgeschichtliche Größe des Mannes, den wir feiern, und seine Bedeutung insonderheit für unser deutsches Volk unter mehr denn Einen Gesichtspunkt fassen. Vor allem ist er doch der wunderbare religiöse Genius, der die innerste Herzensfrage des Menschen Gott gegenüber in solcher Tiefe und Reinheit in sich neu gelöst hat, daß sein inneres Erlebniß für die Christenheit epochemachend geworden ist wie nichts anderes seit den Tagen der Apostel. Und im innigsten Zusammenhang damit ist er der große geistige Befreier der abendländischen, insonderheit der germanischen Welt, der indem er die gewaltigste Zwingburg der Geister brach, die je auf Erden erstanden, der Gewissensfreiheit, der Volksbildung, dem freien Staatsleben, den socialen Fortschritten der neueren Zeit mehr als irgend ein anderer, den wir darum loben könnten, die Bahn gebrochen hat. Bei alledem bleibt ein Gesichtspunkt übrig, der neben jenen beiden sein selbständiges Recht fordert, ja auf jede von denselben aus anzustellende Ruhmesrechnung doch erst die entscheidende Probe macht. Was Christus als Unterscheidungszeichen der ächten und der falschen Propheten aufstellt: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen", das bleibt doch der endgültige Maaßstab aller weltgeschichtlichen Größe, und auch einer unleugbaren religiösen Erweckung oder geistigen Befreiung, die sich nicht zugleich als sittliche Förderung, sittliche Erneuerung auswiese, würden wir unser Vertrauen zu versagen haben.

Und so hat sich denn der bittere Streit, der seit dem 16. Jahrhundert die abendländische Christenheit und vor allem unser kirchlich zwiegetheiltes Volk durchzieht, der Streit, ob Luthers Auftreten und Wirken uns Segen oder Unsegen gebracht, immer mehr um

---

1) Festvortrag, 1883 in Berlin auf Veranlassung des dortigen Magistrats gehalten.

diesen sittlichen Gesichtspunkt zusammengezogen. Ja, sagt man, die Grundlehre Luthers von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, ohne Zuthun der Werke, ist wohl das Erzeugniß eines tiefen und überschwänglichen religiösen Gefühls, das Gott und seiner Gnade alles und dem eigenen Wollen oder Thun nichts verdanken möchte: aber so vergleichgültigt sie die sittliche Leistung und muntert zu getrostem Sündigen auf. Wir antworten: das ist freilich das allerschlimmste Mißverständniß, das dem rechtfertigenden Glauben widerfahren kann, daß er die guten Werke ersetzen sollte, statt sie hervorzutreiben. Wenn Gnade, Sündenvergebung ihrer Natur nach nicht verdient werden kann, soll sie denn ebendarum auch nicht verdankt werden? Und ist die dankbare Liebe des Kindes nicht ein weit stärkeres und reineres Motiv des Gehorsams als die Knechtesangst, die sich das Wohlgefallen eines gestrengen Herrn durch Tagelöhnerwerke erwerben möchte? — Oder man sagt: Ja, die Reformation hat eine mächtige Entfesselung der Geister und durch dieselbe unleugbar eine ganze Fülle von Kulturfortschritten hervorgerufen; aber bangt euch nicht selber vor alledem, was aus der geöffneten Büchse der Pandora hervorgegangen ist, — trägt nicht unser ganzes moderne Kulturleben in erschreckendem Maaße die Spuren davon, daß die große Zuchtmeisterin der Völker, die römische Kirche, aus ihrer weltregierenden Stellung verdrängt worden ist? Wir antworten: allerdings hat die moderne Kulturentwickelung neben glänzenden Lichtseiten auch ihre tiefen, dunkeln Schatten; aber wir finden nicht, daß es damit besser bestellt sei in den Ländern, welche nach wie vor unter der Zuchtmeisterschaft der römischen Kirche stehen. Im Gegentheil, — der Voltairianismus und das Revolutionsfieber sind aus der Aussaat nicht der Reformation und des Protestantismus, sondern der Gegenreformation und des Jesuitismus aufgegangen, und so wird es auch hier bei dem Dichterwort bleiben: „Vor dem Sklaven, wenn er die Kette bricht, — vor dem freien Menschen erzittere nicht“. — Endlich und am liebsten wendet man den Streit ins Persönliche, und sagt: Ja, euer Luther war ein gewaltiger Mensch, aber er war kein heiliger Mensch, wie wir deren so viele haben; seine Kraft war ungebändigte überschäumende Naturkraft, nicht die Kraft des heiligen Geistes, der das Leben heiligt. Ein eidbrüchiger Mönch, ein heirathslustiger Priester, — kann man auch Trauben lesen von den Dornen und Feigen von den Disteln? In der That, hier sind wir an dem entscheidenden

Punkt. Gewiß, von niemandem werden ächte sittliche Wirkungen und Segnungen ausgehen, der nicht zuerst sich selbst in seinem Innersten unter Gottes Gebote gebeugt hat, und wenn das innerste sittliche Leben eines Menschen sich unseren Augen entzieht, — es hat keinen klareren Spiegel, keinen treueren Wiederschein als seine vertrautesten Beziehungen, sein häusliches Leben. Auch das Bild unseres großen Reformators kann und soll sich diesem Gesichtspunkte der Beurtheilung nicht entziehen. Wolan, es hat denselben wahrlich nicht zu scheuen!

Ehe wir indeß in diese Betrachtung eintreten, müssen wir einige Augenblicke verweilen bei dem sittlichen Ideal, an dem man römischerseits Luthers Privatleben mißt. Von vornherein zugegeben: Luther ist kein Heiliger im Styl des Franciscus von Assisi, jenes rührenden Schwärmers, den selber vor seinem Tode ein Mitleid mit dem „armen Esel“, wie er seinen mißhandelten Leib nannte, ergriff. Aber ist diese Art von Heiligung in der That das sittliche Ideal des Christenthums? Christlich-sittliche Grundforderung ist es, das natürliche Theil unseres Wesens unter die Herrschaft des Geistes zu beugen, in die Zucht des sittlichen Gedankens und Willens zu stellen und so zum Organ des Geistes Gottes zu heiligen, nicht aber es als das an sich Ungöttliche, Böse mit Füßen zu treten. Dagegen schlich sich schon frühe, schon vom zweiten Jahrhundert an in die junge Kirche ein Zug ein, welcher nicht der biblischen Religion, sondern außerbiblischen, heidnischen Wurzeln entstammte, ein Zug jener Weltanschauung, die Leib und Seele, Sinnliches und Geistiges als ursprüngliche, unversöhnliche Gegensätze faßt und darum in der Verneinung, Abtödtung des Natürlichen an uns den wesentlichen Weg der Heiligung erblickt. Und dieser falsch-ascetische Zug hatte das unbefangene Verhältniß der Christenheit zu den natürlich-sittlichen Ordnungen Gottes, namentlich zur Ehe, bereits mannigfaltig getrübt, als er von den Zeiten Constantins an eine standesförmige Ausprägung gewann, welche auf die Kirche den stärksten Eindruck machte und sie auf der bereits eingeschlagenen Irrbahn weiter vorantrieb. Inmitten der ungeheuren Fäulniß der ausgelebten alten Welt, deren heillose Schäden das politisch siegreiche Christenthum doch nur nothdürftig übertüncht hatte, begannen immer zahlreichere ernste Gemüther in die Einsamkeit zu flüchten, um außerhalb des socialen Verbandes, des bürgerlichen wie häuslichen Lebens Gott allein zu dienen und das Heil ihrer Seele zu schaffen. Diese Einsiedler, „Monachen“, Mönche fanden sich bald zusammen in

Cönobien, Klöstern, um jene Lebensweise gemeinsam zu verfolgen und sich durch die drei Gelübde der Armuth, der Keuschheit und des Gehorsams unwiderruflich an dieselbe zu binden. Und dieser neuen blendenden Erscheinung entnahm nun die Kirche jenes eigenthümliche Moralprincip, welches bis heute den Katholicismus vom Protestantismus nicht minder scheidet wie die dogmatischen Gegensätze: die Anschauung, daß das Leben in den natürlich-sittlichen Ordnungen Gottes, Ehe und Familie, bürgerlichem Beruf und Gemeinwesen, auch wenn es in aller Gottesfurcht und Gottesliebe geschehe, nur eine niedere Stufe der Sittlichkeit darstelle; daß eine höhere Stufe derselben, eine über die allgemeingültigen Gottesgebote noch hinausgehende Heiligkeit und Vollkommenheit zu erreichen sei im Bruch mit jenen Gottesordnungen, im mönchischen Wesen.

Wie sollte eine billige Geschichtsbetrachtung das zeitweilig Berechtigte und Segensreiche einer religiös-socialen Erscheinung wie das Mönchthum verkennen? In so wilden Zeiten wie die der Völkerwanderung, da die Welt in Krieg und Barbarei unterzugehen schien, gönnen wir's den verscheuchten Kindern des Friedens, daß sie hinter Klostermauern sich flüchten, und freuen uns, daß sie die Trümmer einer zerbrechenden großen Kultur in dieselben mitnehmen und bergen. Und wenn nach dem Ablaufen der großen Sintflut aus solchen Klöstern Sendboten ausgehen in die dichten Wälder Germaniens, um das aufgerichtete Kreuz her die Wildniß urbar machen und die umwohnenden Heiden zum Himmelsherrn beten lehren, so segnen wir solche Pioniere des Christenthums und der Kultur. Aber nur wenige Menschenalter weiter, und aus den selbstlosen Arbeitern sind faule Drohnen geworden, die vom Ertrage fremden Fleißes zehren: das Kloster hat dem frommen Glauben des Volkes Reichthümer abgelockt, sich mit Weinbergen und Fischteichen behaglich eingerichtet, und in die prächtig gewölbten Hallen ist Trägheit, Ueppigkeit, Zuchtlosigkeit eingezogen. Dann rafft wohl der edlere, schwärmerische Geist sich wieder auf in Reformationen, in neuen, strengeren Ordensbildungen, und — immer wieder wird was im Geiste angefangen worden, demnächst im Fleische vollendet: das ist das stätige trostlose Gesetz der Geschichte des Mönchthums. Begreiflich genug, denn wer die sittliche Zucht der von Gott gestifteten Ordnungen von sich abstreift, um sich in eine andere selbsterdachte Zucht zu begeben, der wird nicht versuchungsärmer, sondern versuchungsreicher; die natürliche Trägheit, Genußsucht, Selbstsucht hat er doch mitgenommen,

und ungedämpft von den Gegenmitteln, die Gott im häuslichen und bürgerlichen Leben wider sie gestiftet hat, überfallen diese Dämonen den Flüchtling mit siebenfacher Gewalt. Ganz besonders ward den Mönchen ihr Keuschheitsgelübde zum Fallstrick, — die Sage hat guten Sinn, daß dem heiligen Antonius, dem Vater des Mönchthums, der Satan zumeist in Gestalt eines reizenden Weibes erschienen. In der Einsamkeit und Oede ihres Lebens rächte sich die verleugnete Natur in überreizten sinnlichen Phantasieen und trieb in ungezählten Fällen in desto widerwärtigere Ausbrüche hinein. Welch ein Schaden aber für ein kraftvolles, unmündiges, erziehungsbedürftiges Volk, wenn ihm in eben den Männern, die sein Glaube mit einem besonderen Heiligenschein umgab, die Zuchtlosigkeit gerade in diesem Punkte tausendfältig entgegentrat!

Und nun that die Kirche den verhängnißvollen Schritt, das mönchische Sittlichkeitsprincip in demselben Stücke auch dem Priesterstand aufzudrängen, dem eigentlichen Träger der göttlichen Gnaden und Geheimnisse im Volk. Schon seit den ersten Jahrhunderten lief jener ascetische Zug, der die Jungfräulichkeit für übersinnlicher und daher heiliger hielt als den Ehestand, gegen die Priesterehe Sturm, die doch das Vorbild des Petrus und das Wort der Schrift (1. Tim. 3, 2; vergl. 4, 3) für sich hatte; schon auf dem Concil zu Nicäa hatte ein ehrwürdiger Greis, selbst ehelos, die Keuschheit und Heiligkeit der Ehe gegen sich regende Cölibatzwangsgedanken zu vertheidigen. Im früheren Mittelalter schwankte der Klerus zwischen dem mönchischen Vorurtheil, das ihm die Ehe zur Sünde machte, und dem menschlichen und insonderheit deutschen Zuge zu ihr, und die Masse seiner daraus entspringenden wilden Ehen stellte der Kirche schließlich die Wahl, die Priesterehe entweder offen freizugeben oder durchgreifend zu verbieten. Der gewaltige Gregor VII. entschied für letzteres, und schuf dadurch, wie er wollte, einen Priesterstand, der losgerissen von den stärksten Banden, die den Menschen mit Volk und Vaterland verknüpfen, sich zum Werkzeug rücksichtsloser kirchlichen Weltherrschaft eignete; aber einen sittenreinen, dem Volke vorbildlichen Klerus schuf er damit nicht. Es haben in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts zwei katholische Theologen, die Schlesier Anton und Augustin Theiner — der eine ist nachmals mit seiner Kirche zerfallen und aus ihr in tiefe Armuth geflüchtet, der andere aber nach Rom gegangen, Präfect der vatikanischen Archive geworden und erst vor einigen Jahren

gestorben — ein gelehrtes Buch herausgegeben: „Die Einführung der erzwungenen Priesterehelosigkeit und ihre Folgen"; ein Buch, von dem mit Recht gesagt worden ist, daß es den Priestercölibat als das Furchtbarste darthue, was neben der Ketzerverbrennung und den Hexenprocessen von der Kirche gesündigt worden. Ich kann mich nicht entschließen, aus dem Sodom und Gomorrha, das dieses Buch aufdeckt, einen einzigen Zug hier vorzuführen: aber wer es kennt oder liest, wird mit mir gestehen, daß alles Schlimmste und Schamlose, das je cynischer Volkswitz oder die freche mittelalterliche Novelle Priestern, Mönchen, Nonnen nachgesagt, hier aus kirchlichen Zeugnissen, aus Concilienacten und den Schriften der angesehensten kirchlichen Männer, die wider das Verderben eiferten, bestätigt wird. Der vergiftende Strom, der sich von hier aus ins Volksleben ergoß, verdickte sich in dem Maaße, als die hohen Impulse und begeisterten Stimmungen des 11. und 12. Jahrhunderts in der Kirche verglühten und das genußsüchtige Ausbeuten der errungenen Weltherrschaft an ihre Stelle trat, und so ist das Sittenverderben des Priesterstandes und der Klöster nie bodenloser gewesen, als in den der Reformation unmittelbar voraufgehenden Zeiten. Das grauenhafte Beispiel, das der päpstliche Hof im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert fast unausgesetzt gab, ist bekannt. Wirkte es weniger auf Deutschland, als auf die Länder, welche das Papstthum in der Nähe sahen, so war man doch auch hier so weit, die Bekämpfung gewisser Dinge als aussichtslos aufzugeben und sich in dieselben als unvermeidliche zu schicken. Es war nichts Ungewöhnliches, daß die Bischöfe um vier Gulden jährlich ihren Priestern den Concubinat gestatteten, und in manchen Gegenden hielt das Volk darauf, daß seine Geistlichen von dieser Nachsicht Gebrauch machten, weil man andernfalls Schlimmeres von ihnen fürchtete.

Das sind — leise gezeichnet — die Zustände, unter welchen Luther aufwuchs und sein Werk begann. Wird man nun römischerseits nicht müde, von dem abtrünnigen Priester und Mönch zu reden, der, um heirathen zu können, mit der heiligen Kirche gebrochen habe, so mögen das ja freilich viele so nachsprechen, weil es ihnen von Jugend auf so vorgesprochen ist: im Munde Solcher, welche die Geschichte ihrer Kirche vor und im Reformationszeitalter kennen, ist jene landläufige Schmährede — ich weiß keinen anderen Ausdruck — eine bodenlose Heuchelei. Denn angenommen, es verhielte sich wirklich so, daß im sechszehnten Jahrhundert ein Mönch

und Priester, nachdem er die Gottwidrigkeit der ihm abgenommenen Gelübde erkannt, den Bann der Kirche gebrochen hätte, um eine ehrliche Ehe einzugehen, — welch eine Perle von Unschuld wäre derselbe immer noch gegen die Art und Weise, in der damals Päpste, Cardinäle, Bischöfe, Priester und Mönche mit ihrem Ehelosigkeitsgelübde sich abzufinden beliebten!

Aber jene ganze Schmährede ist so geschichtswidrig, so absurd wie möglich. Luther ist nicht Reformator geworden um heirathen zu können: er hat geheirathet, weil er Reformator geworden war und auch in diesem Punkt der Reformator, der sittliche Reformator seines Volkes und der Christenheit werden wollte.

Von Jugend auf ist Luther seines Weges gegangen unberührt von dem Sittenverderben der Zeit: er war ein wahrhaft gottesfürchtiger und darum auch ein keuscher Mensch. Den ersten Eindruck edler Weiblichkeit hat er wohl von jener frommen Patricierin in Eisenach empfangen, die um seines andächtigen Singens und Betens willen zu dem armen Knaben eine mütterliche Zuneigung faßte, und der von ihr vernommene Spruch „Nichts Lieberes ist auf Erden, denn Frauenlieb, wem's kann werden" ist ihm in demselben reinen Sinne, in dem er gemeint war, im Gedächtniß geblieben. Aber es ist keine Spur, daß der Jüngling an die Erfüllung desselben für sich gedacht: Studium, Musik, Freundschaft füllen sein Herz aus, bis jene Seelenangst, in der die unaufgeschlossene Tiefe seines religiösen Lebens sich ankündigt, ihn in's Kloster treibt. Wie ernstlich er's mit seinen Gelübden genommen, welch ein Leben er im Kloster geführt hat, ist bekannt; auch seine nachmaligen bittersten Gegner haben keinen Schatten darauf zu werfen gewußt. Nicht einmal dafür spricht etwas, daß die Anfechtungen, mit denen er rang, mit erregter Sinnlichkeit etwas zu schaffen gehabt: Puppensünden nannte Staupitz die Dinge, die der selbstquälerische Bruder Martin zu beichten wußte. Endlich, da er, den gefundenen Gottesfrieden im Herzen, aus den dumpfen Klostermauern zu Erfurt hervorgeht, lebt er der Theologie, der Schriftforschung, dem Lehramt, bald dem Kampf wider die Verderbnisse der Kirche; kein Gedanke lag ihm ferner, denn der an ein Weib; er war darauf gefaßt, ja er hatte den Wunsch, den alten Märtyrern nachzufolgen und durch eine Gewaltthat seiner Feinde, durch einen Feuerstrahl aus Rom für's Evangelium zu sterben. So hat er seine 95 Thesen angeschlagen und seinen Verhörgang zu Cajetan

gemacht, die Leipziger Disputation bestanden und die Bannbulle in's Feuer geworfen, seine Heldenfahrt nach Worms gethan und sein Patmos, die Wartburg betreten; hat sie wieder verlassen, um das steuerlose Schiff in Wittenberg zu retten, und hat sein Lehr- und Predigtamt wieder aufgenommen, und er wohnt nach wie vor in dem inzwischen verödeten Augustinerkloster zu Wittenberg, ein mehr als Vierzigjähriger; — ja, es sieht sehr danach aus, daß Heirathslust die Triebfeder seines vor acht Jahren begonnenen Reformationswerkes gewesen! Er hatte längst das Nichtige, Gottwidrige der Cölibatsgelübde öffentlich dargethan, manchem Priester und Mönch zugeredet, daß er nach Gottes Ordnung ein Weib nehme, — von sich selbst hatte er dabei geäußert, er werde wohl — wie Paulus — „so bleiben wie er sei".

Da auf einmal im Frühling des Jahres 1525, während die Feuerzeichen des Bauernkrieges den Himmel röthen und die deutsche Erde unter den Füßen schwankt, besinnt er sich anders. Ein armes Fräulein, Katharine von Bora, vor einiger Zeit mit anderen Leidensgefährtinnen aus dem Kloster befreit, in das man sie schon als zehnjähriges Kind gesteckt hatte, und seitdem in einer guten wittenberger Familie untergebracht, wird seine Erwählte. Kurz zuvor hatte ein vornehmer Student aus Nürnberg ihr Herz an sich gezogen, und Luther hatte sich bemüht, daß etwas daraus werde; aber der Patricierssohn ward daheim anderen Sinnes und wählte eine reiche Braut. Nun dachte Luther sie durch Vermählung mit einem Pfarrer in Orlamünde zu versorgen; aber den wollte sie nicht, und bei dieser peinlichen Erörterung soll sie dem Amsdorf, ihrem und Luthers gemeinsamen Freunde, in ihrer Noth gesagt haben: Ja, ihn oder Luther, aber keinen Andern! Das scheint Luthern gerührt zu haben; „Gott hat es so gewollt", äußerte er später, „daß ich mich der Verlassenen erbarmte." Daß er aber überhaupt den Entschluß des Ehelichwerdens eben jetzt faßte, dazu mag die Einsamkeit und Verlassenheit in dem verödeten Augustinerkloster beigetragen haben, in dem er mit dem letztübrigen Ordensgenossen niemanden hatte, der ihn auch nur nothdürftig versorgte; es mag das Bedürfniß gemüthvoller häuslichen Gemeinschaft in dem mit Arbeit und Sorge überhäuften, zuweilen von Krankheit und Schwermuth niedergedrückten Manne ebendamals mit Macht hervorgebrochen sein: die Hauptsache war doch, daß er der Menschensatzung und Scheinheiligkeit des Priester- und Mönchscölibats gegenüber der

Ordnung Gottes und christlichen Freiheit auch dies Thatzeugniß glaubte schuldig zu sein. „Das hatte ich, sagt er später in seinen Tischreden, bei mir, ehe ich ein Weib nahm, ganz und gar beschlossen dem Ehestand zu Ehren: wenn ich gar unversehens hätte sollen sterben oder jetzt auf dem Todtenbette wäre gelegen, so wollte ich mir haben lassen ein frommes Mägdlein ehelich vertrauen und derselben wollte ich darauf zween silberne Becher zum Mahlschatz und Morgengabe gegeben haben.“ In demselben Sinne spricht er sich zehn Tage vor seiner Hochzeit in einem für den Erzbischof Albrecht von Mainz bestimmten Briefe aus.

So lud er denn auf den 13. Juni Abends den Stadtpfarrer Bugenhagen, den Maler Lucas Cranach und zwei andere Freunde, einen Geistlichen und einen Rechtsgelehrten, zu sich ein, um vor ihnen nach damaliger Sitte seine Ehe zu schließen. Es war ohne Zweifel Bugenhagen, der die Beiden traute d. h. auf wechselseitige Erklärung im Namen Gottes zusammengab. Denn die Trauung war damals vielmehr ein häuslicher als ein kirchlicher Act; ein feierlicher Kirchgang der Neuvermählten fand, wenn überhaupt, erst nachträglich statt. Luther hielt ihn am 27. Juni, auf den er einen zweiten, weiteren Kreis von Freunden, auch auswärtige, sammt seinen alten Eltern einlud; — daraus hat man denn, mit Rechnung auf die Unwissenheit der Leute in Betreff der damaligen Eheschließungsformen, das Märchen gemacht, Luther habe sich erst nachträglich copuliren lassen. Obwohl in allen Formen des Rechts und der Sitte vollzogen, machte sein unerwarteter Schritt natürlich in ganz Deutschland das ungeheuerste Aufsehen: es war das stärkste Aergerniß, das allen, die noch in den alten Vorurtheilen steckten, gegeben werden konnte, daß der ehemalige Mönch die ehemalige Nonne geheirathet; selbst der gute Melanchthon fürchtete, ohne das Geschehene mißbilligen zu können, für Luthers gerade jetzt so nothwendiges Ansehen in Deutschland, er wagte in einem vertrauten Briefe nur griechisch von der Sache zu reden. Jetzt hofften Luthers Feinde den gewaltigen Mann sittlich zu vernichten: sie sprengten die Lüge aus, er habe bereits nach vierzehn Tagen Kindtaufe zu halten gehabt; selbst Erasmus glaubte das einen Augenblick, bekannte nachher, daß nichts daran sei, und trotz dieses Widerrufes kann diese Lüge in einer gewissen römischen Literatur bis heute nicht sterben. Luther war alledem gegenüber seiner Sache in Gott gewiß. „Ich habe mich durch meine Heirath so gering und verächtlich gemacht“,

schrieb er in seinem frommen Trotz und Humor, „daß ich hoffe, die Engel lachen und alle Teufel weinen. Der Herr lebt, und er, der in uns ist, ist größer, denn der, welcher in der Welt ist.“ (1. Joh. 4, 4.) Er hatte ganz Recht. Gerade so wie sie war, war seine Eheschließung im eminenten Sinne sittliche That, und je kräftiger sie den hergebrachten Vorurtheilen ins Angesicht schlug, desto kräftiger wirkte sie dahin, der Ehe, dieser grundlegenden Gottesordnung für alles menschliche Gemeinschaftsleben, ihre volle Ehre und Weihe in Deutschland wiederzugeben, die ihr durch die römische Irrlehre von einer höheren Heiligkeit des ehelosen Standes entzogen worden war.

Aber nun galt es auch, den großen Schritt zu bewähren durch das nachfolgende häusliche Leben, und bis zur letzten Stunde den Thatbeweis zu erbringen, daß auf diese Weise Gott besser und wahrer sich verherrlichen lasse als durch die übersinnlichste Möncherei. Man darf sagen: Luther hat diesen Thatbeweis in den noch übrigen einundzwanzig Jahren seines Lebens vollauf erbracht.

Vorab sein eheliches Verhältniß ist ein musterhaftes gewesen. Frau Käthe war kein Engelsbild, weder von Angesicht noch von Geistesart, aber sie war ein treues, frommes, züchtiges und tüchtiges Weib, dem keine Selbstverleugnung für Mann und Kinder zuviel ward, und diese ächtesten Zierden der deutschen Hausfrau hat Luther in einer Weise zu würdigen und zu verdanken gewußt, die zu den schönsten Zügen im Bilde des hohen Mannes gehört. Die kleinen Fehler seiner Käthe verkennt er nicht; er leugnet nicht, daß er sie anfangs für stolz gehalten; er kann scherzen über ihren Redefluß, in dem sie ihn weit überwinde: aber solche Dinge bleiben ihm wirklich klein gegen das Große, das er an ihr zu schätzen weiß. „Es ist mir Gottlob gerathen, ruft er nach zwölfjähriger Ehe aus, denn ich habe ein fromm getreu Weib, auf welches des Mannes Herz sich verlassen kann.“ Und noch rührender in einem späteren Rückblick: „Sie hat wie ein frommes Weib nicht allein meiner treulich gepflegt und gewartet, sondern mir auch wie eine Magd gedient; Gott vergelte es ihr an jenem Tage.“ Er selber hat es ihr vergolten, so gut er konnte, an allen Tagen ihres gemeinsamen Lebens. Hielt er daran, daß nach Gottes Ordnung der Mann des Weibes Haupt sei, so hat er andererseits ohne alles Pochen auf seine Ueberlegenheit der gottgeschenkten Gehülfin ihre volle Ehre gegeben. Er hat sie von Anbeginn, wie seine Briefe zeigen, theilnehmen lassen an den ernsten und großen Angelegenheiten, die ihn

bewegten, so schüchtern sie auch anfangs an seinem Tische saß und nicht wußte, was sie mit dem „Herrn Doctor“ reden sollte; er hat auch ihrer kleinen Dinge sich liebreich mit angenommen und in Briefen, die er in seinem großem Berufe schrieb, nebenher ihr dieses und jenes für ihren Haushalt bestellt. Wir schauen in den treuherzigsten Verkehr, in die gemüthvollste Mischung von Scherz und Ernst hinein, wenn er sie in seinen Briefen als seinen „Herrn Käthe“ anredet, sie seine Kette nennt, oder wenn er ihr fünfzig Gulden verspricht, falls sie bis nächste Ostern die Bibel einmal fleißig durchläse. Kurz, je weniger Verliebtheit der Ehe vorangegangen, desto herzhaftere Liebe waltete in ihr; „ich habe meine Käthe lieb“, ruft er einmal in rührendem Selbstgespräch aus, „ja lieber denn mich selbst, das ist gewißlich wahr; ich wollt' lieber sterben, denn daß sie und die Kindlein sterben sollten.“

In Einem hatte Frau Käthe einen schweren Stand: sie hatte einen Mann, der nichts einnehmen und doch immer mit vollen Händen austheilen wollte. Für seine Vorlesungen wie für seine die Drucker und Nachdrucker reichmachenden Schriften verschmähte Luther jedes Honorar; auch für sein Predigtamt in Wittenberg nahm er kein Gehalt, nur daß der Magistrat ihm von Zeit zu Zeit freie Verehrungen machte; Ehrengeschenke, wie sie in jenen Zeiten Sitte waren, lehnte er, wenn er im voraus von der Absicht hörte, des öfteren ab, selbst dem Kurfürsten gegenüber, den er dagegen einmal bat, ihn bei der Türkensteuer nicht zu übergehen. Andererseits hatte er für arme Studenten, für Flüchtlinge oder sonst Bedrängte allezeit offenes Haus und offene Hand; an seinem Tische saßen außer akademischen Kostgängern, zahlenden und nicht zahlenden, noch eine Tante seiner Frau (die „Muhme Lene“), zwei verwaiste Nichten, fast tägliche Gäste und Fremdlinge; um Unterstützungen, Darlehen, Bürgschaften ward der gutherzige Mann unaufhörlich angelaufen. Unter solchen Umständen reichte das sonst nicht unauskömmliche akademische Gehalt von 200 Gulden nicht hin; der Hausstand war in tiefer Armuth angefangen und hatte in den ersten Jahren die schwersten Geldklemmen durchzumachen. Mit tapferem Sinn, haushälterischer Umsicht und Festigkeit arbeitete Frau Käthe sich und ihren Mann aus dieser drückenden Lage heraus. Sie waren nicht immer einig über das Maaß des Gebens und des Nehmens; aber wenn etliche ihr Geiz oder Habgier vorgeworfen haben, er hat's nicht gethan; er hat vielmehr, ohne an seiner Freigebigkeit

Einbuße zu leiden, durch sie die unschuldige Freude hausväterlichen Erwerbens und Besitzens erst gelernt. Das öde Augustinerkloster, das der Kurfürst ihm 1526 geschenkt, konnte wohnlich ausgebaut, auch ein Garten angepflanzt werden: „ich habe einen Garten angelegt, einen Brunnen gegraben", schreibt Luther glücklich an seinen Spalatin, „komm und du sollst mit Rosen und Lilien bekränzt werden." Mit Hülfe einer Gehaltserhöhung, eines Ehrensoldes des Königs von Dänemark und der vielen zufließenden Ehrengeschenke ward Luther in seinen späteren Jahren sogar ein wohlhabender Mann. Noch zwei Grundstücke wurden hinzuerworben, ja von einem Verwandten der Frau ein kleines Landgut bei Leipzig, Zulsdorf, um 610 Gulden erworben und von Frau Käthe in Selbstbewirthschaftung genommen. Luther war zwar der Ansicht, daß um des vielen Gesindes willen nichts dabei herauskomme; aber er gönnte seiner Frau die Freude, die sie daran hatte; „es ist ihr Königreich", sagte er.

So kam der hohe Mann, der in den früheren Zeiten seiner Laufbahn fast nur mit den höchsten, überirdischen Dingen sich befaßt hatte, nun auch mit den kleinen, irdischen in vielfältigste Berührung, und in der Einfalt und Freiheit, mit der er sich auch ihnen erschloß, ohne den höchsten Gesichtspunkten seines Lebens irgend etwas abzubrechen, bewährte sich erst recht der gesunde ächtevangelische Charakter seiner Frömmigkeit. — In Speise und Trank blieb er mäßig und anspruchslos, und konnte doch in guter Stunde mit guten Gesellen einen fröhlichen Trunk in Ehren thun, oder der fürstlichen Bewirthung sich freuen, die ihm zuweilen auf Reisen zu Theil ward. — Eine helle Freude ging ihm nun erst auf an der Natur: wenn er in seinem Garten pflanzt und pfropft oder die Wunder des Frühlings betrachtet, wenn er die Sonne aufgehen sieht „mit frohem Springen", nach dem Psalmwort „wie ein Held zu laufen ihren Weg", dann zieht es wie Bilder des Paradieses, wie Sinnbilder des Himmelreichs durch seine Seele. Jedes Hausthier ist ihm in besonderer Weise ein Wunder Gottes, das er preisen muß, ein Prediger seiner Allmacht und Güte; besonders aber hat er die Singvögel ins Herz geschlossen. „Ach du liebes Vögelein", ruft er einmal einem scheuen Thierchen zu, das in seinem Garten nisten wollte, „fliehe nicht; ich gönn' dir's von Herzen wohl, wenn du mir nur glauben könntest; aber so vertrauen auch wir unserm Gott nicht". — Wiederum, alle edlen schönen Künste sind ihm werth. Bilder schmücken seine Zimmerwände; er hält seinen Meister

Lucas Cranach hoch, — höher doch die italienischen Meister, die ersten von allen. Seine besondere Freundin aber ist Frau Musika. Hat er von Jugend auf die Laute gespielt, gesungen und Töne gesetzt, so wird jetzt Musik und Gesang ein Element seines häuslichen Lebens. Am Abend übt er mit seinen Tischgesellen, nachmals mit seinen heranwachsenden Söhnen, Gesänge ein; als ihm Matthesius einmal sieben Bergleute aus der Heimath zu Gaste bringt, müssen sie ihm ihre Lieder singen; eine seiner reizendsten kleinen Schriften hat er über die Musik geschrieben, die er gleich nächst der Theologie obenanstellt als eines der besten Mittel Gott zu preisen und den Satan zu verscheuchen. — Bei alledem, unter allem Schönen und Lieben, das Gott geschaffen, das Liebste und Schönste bleibt ihm doch das Menschenbild. Das Menschenbild auch im Geringsten. Dem tiefsinnigen, hochgeistigen Mann ist es nicht zu gering, eine trübe Stunde auch mit seinem Schweinehirten zu verplaudern. Bekannt ist sein gutmüthiger Verkehr mit seinem vieljährigen Diener: der alte Mann konnte das Vogelstellen nicht lassen; da schreibt Luther den Vögeln eine Bittschrift an ihn, daß er ihnen die Freiheit, die ihnen Gott gegeben, in der Luft zu fliegen und auf Erden Körnlein aufzulesen, doch nicht nehmen, dazu ihrem Leib und Leben nachstellen wolle, so sie doch gar nichts gegen ihn verschuldet. Selbstverständlich hat er seinen Dienstboten gegenüber auch den Ton des Ernstes gekannt; „ein jeder lern' sein' Lection, so wird es wohl im Hause stohn“ war seine Losung. Als ein rechter Hausvater hat er sich seines Gesindes angenommen, als einem Theil seiner Hausgemeinde ihm Gottes Wort ausgelegt, an bestimmten Tagen mit ihm katechisirt, es beten gelehrt, aber auch gelehrt, daß die Arbeit der geringsten Magd, so sie Gott vor Augen und im Herzen geschehe, rechter Gottesdienst sei, ächter als alle überschüssigen Verdienste der Heiligen. — Endlich, seitdem er einen eigenen Hausstand hat, gehört er nicht destoweniger, sondern um so mehr seinen Freunden an. „Tages Arbeit, Abends Gäste“ war ein Zauberwort auch für ihn. Dann kam er wohl gedankenvoll aus seiner Studierstube, noch ganz erfüllt von ernsten, schweren Dingen, saß schweigend, so daß niemand ihn anzureden wagte; aber auf einmal fing er heiter an zu fragen, Ihr Prälaten, was gibts Neues in der Welt? und allen die Zunge zu lösen. Am liebsten doch hörten sie ihm selber zu, wie Herz und Mund ihm dann aufging in Ernst und Scherz, Betrachtung, Erzählung, Spruch, Räthsel über Hohes

und Niederes, wie es kam. Das sind seine „Tischreden“, die man dann aus der Erinnerung aufgeschrieben und später herausgegeben hat und die von seinen Feinden bis heute so sehr gegen ihn ausgebeutet werden, weil allerdings manches Derbe und Ueberderbe in ihnen mit unterläuft, das einer der Aufzeichner aus eigener Neigung noch verstärkt zu haben scheint. Fern sei es von uns, jedes Wort Luthers vertreten zu wollen; er hatte einen derben, überderben Zug, auch darin ein Kraftmensch und Bauernsohn. Aber nicht nur war der Maaßstab damaliger Sitte in Betreff solcher Dinge ein sehr anderer als heute, sondern es ist auch in den Tischreden, was Kothiges in ihnen vorkommen mag, ein unzüchtiges Wort nicht zu finden, dagegen des Schönen, Edlen, Wohllautenden eine Fülle.

Mit alledem habe ich das Lieblichste und Ergreifendste in seinem Hausstand noch nicht berührt, das Verhältniß zu seinen Kindern. Sechs Kinder schenkte ihm zwischen den Jahren 1526 und 1534 seine Frau, drei Knaben und drei Mägdlein, und sogleich mit dem erstgeborenen, seinem Hans, ging dem Vater ein neues Leben auf, während das baldige Wiederabschiednehmen des zweiten Kindes, eines Töchterleins, ihm „ein wundersam krankes, fast weibisches Herz zurückließ, wie er nie gedacht, daß ein Vaterherz werden könne gegen die Kinder“. Schon die ersten rein natürlichen Lebensregungen der Kleinen sind ihm groß und rührend; wie vielmehr die ersten Entfaltungen ihres Innenlebens. „Lieber Herr Gott“, ruft er einmal aus, „wie wohl gefällt dir solcher Kinder Spielen und Leben! Sie leben so fein einfältig und rein, ohne Anstoß im Glauben, — glauben ohne Disput und Zweifel, Gott sei gnädig und nach diesem Leben sei ein ewiges Leben.“ Ein andermal sieht er seine Kinder mit Blicken froher Erwartung am Tische stehen, auf dem schöne Pfirsiche liegen; da fällt ihm das Wort ein „Seid fröhlich in Hoffnung“, und er ruft aus: „Ach, daß wir den jüngsten Tag so fröhlich in Hoffnung ansehen könnten!“ Bei seinem Koburger Aufenthalt, während des Augsburger Reichstags, inmitten weltumfassender Sorgen findet er Zeit und Stimmung, auch seinem vierjährigen Söhnchen einen Brief zu schreiben, und welch einen Brief! niemals hat ein geistesgewaltiger Mann von der höheren Welt so kindlich zu einem Kinde geredet. „Ich weiß einen hübschen, lustigen Garten“, erzählt er seinem Hans, „da gehen viel Kinder innen, haben goldene Röcklein an und lesen schöne Aepfel unter den Bäumen, Kirschen, Spilling und Pflaumen, singen und springen und sind fröhlich, haben

auch schöne kleine Pferdlein mit goldenen Zäumen und silbernen Sätteln. Da fragt' ich den Mann, deß der Garten ist, weß die Kinder wären. Da sagt' er: es sind die Kinder, die gern beten, lernen und fromm sind. Da sprach ich zu dem Manne: ich hab' auch einen Sohn, heißt Hänsichen Luther; möcht' er nicht auch in den Garten kommen, daß er auch solche schöne Aepfel und Birnen essen möchte und solche Pferdlein reiten und mit diesen Kindern spielen? Da sprach der Mann: wenn er gern betet, lernt und fromm ist, so soll er auch in den Garten kommen; Lippus und Jost auch" (Melanchthons Kinder, Hänschens Gespielen). — Es kam freilich die Zeit, da er mit seinem Hans auch in einem anderen Tone reden mußte; er hat ihm einmal drei Tage lang die Verzeihung versagt, denn er wollte lieber einen todten als einen ungehorsamen Sohn. Daß in der Väterlichkeit eines Mannes wie Luther der Ernst und die Zucht nicht fehlten, versteht sich von selbst; aber der eignen allzuharten Kindheit eingedenk, mischte er Ernst und Milde, Zucht und Freundlichkeit. Auch war sein Grundsatz, jedes Kind nach seiner Art zu behandeln, die Knaben anders als die Mädchen, und jedem gönnte er die freie Wahl seines Berufs. Es ist nur einer seiner Söhne ein hervorragenderer Mann geworden, der nachmalige fürstliche Leibarzt Paul Luther, aber wohlgerathen sind ihm seine Kinder alle. Ein frischer, fröhlicher Zug ging durch die Erziehung hindurch. Hielt der Vater auf tüchtiges Lernen, so nicht minder auf gesundes leibliches sich Rühren und Regen; Ringen, Springen, Leibesübung, ritterliches Spiel hielt er hoch; auch einen sittigen Tanz, unter den Augen ehrbarer Männer und Frauen, wehrte er der Jugend nicht. Das alles stand ihm, wenn es in Herzensunschuld getrieben ward, mit Gottesfurcht, Christenglaube, Himmelslust in keinem Widerspruch; aber es ging eben auch in seinem Hause mit der wahrhaftigsten und unmittelbarsten Freude in Gott und an Gottes Wort Hand in Hand. Wenn er mit den Seinen Weihnachten feierte, Alt und Jung in fröhlichem Jubel um den Lichterbaum, dieses uralt-deutsche Symbol des Lebens im Wintertode der Natur, des Lichtes inmitten der längsten allertiefsten Nacht, das ohne Zweifel seine Pietät unserem Volke erhalten hat, — wenn er dann die Laute ergriff, um sammt den Seinen einzustimmen in den Lobgesang der Engel, und mit feiernden Worten der Kinder Freude an Spielzeug und Geschenk erhob zu ahnendem Mitgenuß der „großen Freude, die allem Volk widerfahren ist", — ja das

war Luthers Haus im rechten Licht und Glanz, im Einklang des Irdischen und Himmlischen, in der Weihe des häuslichen Lebens zum Sinnbild und Pflanzgarten des Reiches Gottes!

Unfraglich sind die Jahre des Hausstandes die glücklichsten und fröhlichsten in Luthers Leben gewesen, trotzdem daß den überarbeiteten Mann das Gefühl des Alters vor der Zeit überschlich und die Kränklichkeit, der er zuletzt unterlag, ihn eigentlich schon seit 1541 nicht mehr losließ. Wie viel kräftiger und befriedigter sieht er auf den Bildnissen seiner späteren Jahre aus als in dem schmächtigen und melancholischen aus dem Jahre 25. Und wie gönnt man dem großen Gottesstreiter, der so schwer zu ringen gehabt, nicht nur mit Papst, Kaiser, Welt, sondern auch mit dunkeln Schwermuthsgeistern, die je und je aus einer wunden Tiefe seines Leibeslebens aufgestiegen scheinen, diesen Sonnenschein seines späteren Lebens. Dennoch, die tiefste Weihe und der eigentliche Silberblick des häuslichen Lebens zeigt sich erst in den Tagen des Leides. Auch Luthers häuslichem Leben hat es an Leidenstagen nicht gefehlt. Von Zeit zu Zeit überfielen ihn schwere Erkrankungen, die Leib und Seele des starken Mannes so daniederbeugten, daß er wiederholt am Leben verzagte. Da erfuhr er denn erst recht, was er an seinem treuen Weibe hatte, wenn sie nicht müde ward ihn zu pflegen, ihn aufzumuntern, ja seine Seele aus dem Tode herauszureißen. Einmal, da keine Arznei verfangen wollte, sein Lebensmuth ganz dahin war, dringt sie in ihn, ihr doch etwas zu sagen, was er gern äße, was sie ihm bereiten könne; endlich thut er ihr ihren Willen, und siehe da, an dem Lieblingsgericht, das die Liebe ihm aufgedrungen, ißt er sich gesund, zum Erstaunen der Aerzte. — Wiederum tritt in solchen Zeiten der Krankheit, der Todeserwartung auch *seine* Liebe zu Weib und Kind, eingefaßt wie sie ist in die Liebe Gottes, am rührendsten hervor. Ueberfällt ihn die Todesnoth auf Reisen, so ist das ihm das Schwerste, daß er dahinfahren sollte, ohne die Seinen noch einmal geküßt und rechten christlichen Abschied von ihnen genommen zu haben. Als er schon im zweiten Jahre seiner Ehe schwer daniederlag und zu sterben meinte, rief er sein junges Weib an sein Krankenbett, ermahnte sie, sich in Gottes Rath zu ergeben, auch an der Rechtmäßigkeit ihrer Ehe nicht irre zu werden; dann bat er sie, ihm sein damals einjähriges Söhnchen zu bringen. Da das Kind ihn anlachte, rief er aus: „O du armes Kindlein! Nun befehle ich meine allerliebste Käthe und dich allerliebstes Waislein

meinem lieben, frommen, treuen Gott. Ihr habt nichts, aber Gott, der ein Vater der Wittwen und Waisen ist, wird euch wohl ernähren und versorgen.“ — Auch jene schwerste Gottesschickung, die über Elternherzen kommen kann, ein schon aufblühendes Kind sterben zu sehen, ward Luthern und Käthen nicht erspart. Es war im Jahre 1542, da erkrankte sein dreizehnjähriges Töchterchen Magdalene auf den Tod. Es war vielleicht das ihm am festesten ans Herz gewachsene von seinen Kindern; ein Kind, von dem er hernach bezeugte, es habe sein Lebenlang ihn nicht erzürnt. Es geht uns mit ihm durchs Herz, wie er hintritt, um seinen Liebling auf Gottes Willen vorzubereiten; wie er das Kind fragt, es bleibe ja wohl gern hier bei seinem Vater und ziehe auch gern zu jenem Vater, und das Kind ihm die einfache, rührende Antwort gibt Ja, herzer Vater, wie Gott will. Da kniet er hin vor das Sterbebett, weint bitterlich, ruft Gott an, daß er das Kind zu sich aufnehme, und vermag dann, wie auch das Vaterherz blute, der armen Mutter doch tröstend zuzureden: „Liebe Käthe, bedenk' doch, wo sie hinkömmt!“ — Ach, was ist doch alle gemachte Heiligkeit des öden Priesterhauses und der selbstquälerischen Mönchszelle gegen solch einen evangelischen Hausstand, in dem die Engel Gottes auf- und niedersteigen, der wahrhaftige Gotteswille rechtschaffen gethan und gelitten wird, Natur und Geist, Welt und Himmelreich nicht gewaltsam auseinandergerissen, sondern ineinandergebildet werden; da man das irdische Dasein nicht als ein Gefängniß nimmt, an dessen Eisenstäben zu rütteln Verdienst wäre und Anspruch auf Befreiung gäbe, sondern als eine Schule Gottes, darinnen eine ewige Liebe uns erziehen will für ein höheres Dasein! —

Und nun noch ein kurzes Wort über die Segensfrucht dieses Luther'schen Hausstandes für unser Volk. In zwiefacher handgreiflicher Gestalt steht diese Segensfrucht vor unseren Augen: im evangelischen Pfarrhaus, und im Gepräge der deutschen Häuslichkeit überhaupt.

Das evangelische Pfarrhaus ist Luthers unmittelbare Schöpfung: durch seinen persönlichen Vorgang hat er es an die Stelle des römischen gesetzt. Welch eine bedeutsame, einzige Stellung nimmt doch im Leben eines Volkes das schlichte Haus des Geistlichen ein. Es steht im Mittelpunkt des Volkslebens, ist das Bindeglied aller Stände; die tiefsten Einwirkungen gehen von ihm aus zu den stolzen Höhen wie in die dunkeln Tiefen der Gesellschaft. Und nun

vergleichen wir einmal einen Augenblick im Geiste das römische und das evangelische Pfarrhaus. Wir wollen nicht untersuchen, wie weit das neuere römische Pfarrhaus frei geworden ist von jenen dunkeln mittelalterlichen Flecken, von denen wir vorhin reden mußten. Die Reformation hat ja auch auf die alte Kirche bessernd eingewirkt; namentlich in Deutschland hat man vor unseren protestantischen Augen sich zusammenzunehmen gelernt: dennoch, der Stoff jener Theiner'schen Geschichtschreibung ist seit dem tridentinischen Concil nicht ausgestorben, und die Altkatholiken haben gewußt, was sie thaten, wenn sie sofort — und die Laien eifriger als die Priester — an die Aufhebung des Zwangscölibats gingen. Aber denken wir uns das römische Pfarrhaus der Gegenwart auch von jedem solchen Makel frei, dennoch bleibt es öde und kalt, unheimlich für die Gemeinde, denn wie sollen die nach Petri Wort „Vorbilder der Heerde" werden, denen in den wichtigsten Lebensbeziehungen, welche Gott den Menschen geordnet hat, vorbildlich zu werden verboten ist? Dem gegenüber ist das evangelische Pfarrhaus zwar gewiß nicht in allen Fällen ein treues Abbild der Häuslichkeit Luthers, wohl aber ist es durch seine Existenzbedingungen darauf angelegt, es zu werden. Wenn irgendwo alles angelegt ist auf die Ineinsbildung des Natürlichen und des Geistlichen, auf die ideale Auffassung der natürlichen Verhältnisse und Gemeinschaftsbande, auf die Kunst ein bescheidenes äußere Loos durch Glaube, Hoffnung und Liebe zu einem wahrhaft glücklichen zu gestalten und in Thun und Leiden allem Volk ein Vorbild der Gottseligkeit zu geben, welche die Verheißung „dieses und des zukünftigen Lebens" hat, so ist es hier. Und wir müssen ehrlich und dankbar bekennen: diese Veranlagung ist tausendfältig That und Wirklichkeit geworden. Es war kein bloßes Phantasiebild, das Landpredigerhaus von Wakefield, das im vorigen Jahrhundert das gebildete England entzückte, so wenig wie das liebliche Nachbild, das unser Goethe auf deutschem Boden in Sesenheim erlebte: gerade in dem kirchlich oft geringgeachteten achtzehnten Jahrhundert hat — indeß unsere höheren Stände fremden Göttern dienten und das schlimmste Beispiel gaben, vor allem das evangelische Pfarrhaus unserem Volke den sittlichen Halt geboten und ihm seine sittliche Gesundheit bewahrt. Darum, während das Volk von Rom bis heute kein verächtlicheres Schimpfwort kennt als „Du Sohn eines Priesters", segnen wir die hohen Männer, die — einen Lessing voran — gerade in jenen Zeiten aus dem evangelischen

Pfarrhaus hervorgingen und auch wenn sie nicht auf den Spuren der Kirche verblieben, doch in ihrem sittlichen Ernst zeitlebens den Segen ihrer Abkunft bewährten; dazu die ungezählten edeln und frommen Frauen, welche den Geist ihres Elternhauses wiederum auf ihre Söhne und Töchter vererbten.

Aber ein Mann wie Luther wirkt nicht nur auf einen einzelnen Stand seines Volkes, noch auf dies Volk nur durch einen einzigen Kanal. „Er war der populärste Mann, den Deutschland je besessen“, sagt der Nestor der deutschen katholischen Theologie, der ehrwürdige Döllinger; darum hat auch alles, was er sagte oder that, in den Tiefen des deutschen Volksgemüthes wiedergeklungen und nachgewirkt. Wie in Luther die reinsten und tiefsten Züge des deutschen Wesens in urbildlicher Weise zusammengefaßt erscheinen, so hat er auch alles Beste und Edelste in unserem Volkscharakter gestärkt und erneut. Und hier liegt der Grund, oder einer der Gründe, aus denen auch das katholische Deutschland ihm heute dankbar die Hände küssen müßte, anstatt über den größten Sohn deutscher Erde sich aus allen Tonarten verhetzen und belügen zu lassen: immer wieder werden die Wurzeln auch unseres katholischen Volkslebens von den unterirdischen Segensströmen der Reformation getränkt, welch zorniges Kopfschütteln darüber auch durch die Wipfel hindurchgehen möge. Man vergleiche doch eheliches und häusliches Leben unsres deutschen Volkes, des evangelischen und auch des katholischen, mit Ehe und Häuslichkeit der edeln und begabten Völker, die mit uns zu Trägern der abendländisch-christlichen Kultur berufen, aber bis heute unter dem maßgebenden Erziehungseinfluß der römischen Kirche verblieben sind, der romanischen Völker! Wenn trotz aller unsaubern Geister, die leider Gottes an dem sittlichen Ehrenkleide unsres deutschen Volkes zerren, dem Deutschen seine Ehe noch kein Freibrief der Ungebundenheit, sein Kindersegen noch kein Spielzeug oder Ballast geworden ist; wenn ihm sein Haus noch ein Heiligthum ist, sein Ehebund ehrlich gemeint und gehalten, seine Kindererziehung eine ernste sittliche Verantwortung, wenn unsre bevorzugten Stände, seitdem sie wieder deutsch zu fühlen gelernt, — man darf es sagen — in ihrem häuslichen Leben im Großen und Ganzen ein Vorbild geben, um das unsre Nachbarn zur Rechten und zur Linken uns beneiden können; wenn auch in Kreisen, die am Glauben irre geworden und mit der Kirche zerfallen sind, dieser deutsche sittliche Ernst des häuslichen Lebens, das Gefühl heiliger Lebensauf-

gaben, die Schule herzbewegenden häuslichen Leides immer wieder zu den Quellen ewigen Trostes und der Kraft aus der Höhe zurückruft, — es ist Luthers goldenes Erbtheil, das unser Volk in diesem ihm eignen sittlichen Gepräge seiner Häuslichkeit genießt. Meine Freunde, lasset uns halten an diesem goldenen Erbtheil; lasset uns halten an dem Ewigkeitsgrunde, aus dem dies Erbtheil stammt, an unsrem evangelischen Glauben! —

Lessings Nathan der Weise und das positive Christenthum.

Es gibt Persönlichkeiten, in denen sich das innerste geistige Leben eines Volkes und Zeitalters wie in einer Herzkammer zusammenfaßt, um von da aus in tausend und tausend Pulsen zurückzuströmen in die Gesammtheit und so erst in dieser zum Bewußtsein zu kommen, so daß dann jeder, welchen die allgemeine geistige Strömung des Jahrhunderts ergreift, sich zugleich in persönlicher Abhängigkeit von einem solchen Herrschergeiste befindet. In der Entwicklungsgeschichte unseres deutschen Volkes nimmt auf ganz einzige Weise Luther diese königliche Stellung ein, in dessen Brust im sechzehnten Jahrhundert des ganzen deutschen Volkes Herz schlägt, der die Geschichte unserer Reformation zuerst als innerste, persönlichste Herzensgeschichte erlebt, um sie dann im weltgeschichtlichen Nachbild ins Aeußere zu tragen, und der daher auch in seiner persönlichen Christenart die Art und Weise deutsch-evangelischer Frömmigkeit auf Jahrhunderte ausgeprägt hat. Aber nächst Luther wüßte ich keinen, der in der inneren Geschichte unseres Volkes so sehr eine ähnliche Stellung einnähme als der Mann, der uns heute beschäftigen soll, Lessing: wie in jenem die Geistesthat des sechzehnten Jahrhunderts, der Bruch des deutschen Gewissens mit der mittelalterlichen Kirche sich vorbildlich vollzieht, so in diesem die Geistesthat des achtzehnten Jahrhunderts, der Bruch des deutschen Verstandes mit der altprotestantischen Dogmatik. Man hat, insofern mit einem gewissen Rechte, Luther und Lessing öfters verglichen: freilich, der ungeheure Unterschied zwischen beiden liegt zu sehr auf der Hand, als daß es nöthig wäre ihn hervorzuheben; sie lassen sich ja nur vergleichen, wie Glaube und Zweifel sich vergleichen läßt. Luther der Heros des gläubigen Herzens, das aber nichts weniger als erkenntnißblind ist, das mit Prophetenaugen in die Tiefen

der Gottheit hineinschaut; Lessing der Heros des kritischen Verstandes, der wohl Ueberlieferung zu zersetzen, aber Offenbarung nicht zu durchspähen vermag, denn „wer da zweifelt“ — sagt die Schrift — „der ist wie die Meereswoge, die vom Wind getrieben und geweht wird“, und in der unruhigen Flut spiegelt der Himmel sich nicht. Darum aber braucht der Zweifel doch nicht des Glaubens unbedingter und verwerflicher Widerpart zu sein; ja er kann des Glaubens Vorläufer, er kann ein Zuchtmeister auf den Glauben werden, wenn er eine eng und starr gewordene Form des Glaubens zerbricht und so einer neuen freieren Entfaltung desselben vorarbeitet. Und wenn nun der Gang des deutschen Protestantismus, wie er bis zu Lessings Zeiten verlaufen, es etwa erfordert hätte, daß eine für das Glaubensleben erstickend gewordene Glaubensform zerbrochen würde, und wenn eben Lessing ihm diesen Dienst geleistet hätte, nicht damit der Glaube selber sammt jener Form begraben würde, vielmehr damit er in einem neuen verklärten Leibe auferstünde, — wäre dann nicht auch der Lessing'sche Zweifel anzuerkennen als ein Mitarbeiter am Reiche Gottes?

Aber das ist eine Betrachtung, die wir hier nur andeuten, nicht ausführen können. Ebensowenig dürfen wir darauf eingehen, den ganzen Umfang des Gebietes zu umschreiben, auf dem der ungemeine kritische Verstand Lessings, gepaart mit so viel schöpferischer Kraft und sittlicher Energie, als ein Zuchtmeister gewirkt hat: unser gesammtes deutsche Leben in Wissenschaft und Literatur, den Bereich unserer Kunstanschauungen insonderheit, und ganz vorzüglich das Reich unserer dramatischen Kunst. Es ist allein Lessing der Theologe, der uns heute beschäftigen soll, der Trutztheologe, in den ja der Literat, Aesthetiker, Dramaturg mehr und mehr auslief. Und zwar dieser Theologe nicht als Verfasser jener kleinen sachlich wie persönlich gleich schneidigen Streitschriften, die ja auf ihre Zeit lebhaft genug eingewirkt haben und in der Theologie auch bis heute nachwirken, aber doch schon damals eine unmittelbare Macht auf die gesammte Nation nicht ausüben konnten, geschweige denn jetzt noch ausüben können. Sondern allein mit dem Lessing wollen wir uns beschäftigen, der sich nach seinem eignen treffenden Ausdruck „auf seiner alten Kanzel, dem Theater, ans Predigen gibt“, der den Reinertrag seiner Theologie in Form eines dramatischen Gedichtes gemeinnützig macht, mit dem Verfasser Nathans des Weisen. Der Dichter des Nathan — das ist auch allein der Lessing, welcher

noch heute in Deutschland volksthümlich-lebendig ist, und so wenig wir vom poetischen Gesichtspunkt aus das Urtheil von Gervinus werden theilen wollen, „dieses Stück sei neben Goethes Faust das Eigenthümlichste und Deutscheste, was unsre neuere Poesie geschaffen habe“, — das werden wir allerdings bekennen müssen: es gibt nicht leicht ein Lehrgedicht, das einem Volke so sehr in Fleisch und Blut übergegangen wäre, wie Nathan uns Deutschen; noch heute drückt dasselbe das eigentliche religiöse Bekenntniß der großen Mehrzahl unserer Gebildeten aus. Ist dem aber so, so ist es ja wohl noch immer kein überflüssiges Unternehmen, dies Lehrgedicht darauf anzusehen, wiefern es Wahrheit lehre und wiefern nicht.

Lassen Sie mich in Kürze an den Quell und Inhalt des Gedichtes erinnern. Die Zeit der Kreuzzüge, die unter langer kriegerischen Berührung von Morgenland und Abendland auch mancherlei geistige Wechselwirkungen der Völker und Religionen vermittelte, hat eine Fabel von drei Ringen hervorgebracht, die den Streit der drei Religionen, des Judenthums, des Christenthums und des Islam, im Sinne zweifelmüthiger Parteilosigkeit darstellt. Ein Sultan sucht einen Anlaß, einem reichen Juden Geld abzupressen, und fragt ihn deshalb nach dem rechten Glauben; wird der Jude seinen eignen als den rechten nennen, so will der Sultan das als Beleidigung des seinigen aufnehmen; wird er die Palme dem Islam zugestehen, so soll er gefaßt werden mit der Frage, warum nimmst du denselben nicht an? Der kluge Jude aber antwortet mit einem Gleichniß. Ein kostbarer Ring, der einen unvergleichlichen Edelstein umschließt, erbt in einer Familie von Geschlecht zu Geschlecht bis auf einen Vater, der den Erben unter drei gleich lieben Söhnen zu wählen hat. Jeder von den drei Söhnen bittet den Vater um das köstliche Erbtheil, und um keines seiner Kinder zu kränken, läßt der Vater zwei weitere zum Verwechseln ähnliche Ringe machen, so daß nun jeder meint den ächten zu haben; wie mit den drei Ringen, schließt der Jude, so verhält es sich mit den drei großen streitenden Religionen. Aus diesem alten Gleichniß, das bekanntlich den Glanzpunkt des Nathan bildet, hat Lessing sein ganzes Drama gesponnen. Der Jude, den er Nathan nennt, wird unter seinen Händen zum Musterbilde der edelsten, geistesfreiesten Humanität. Der Sultan, Saladin, ein nicht minder hoch- und weitherziger Charakter, legt jenem, wiewohl in argloserer Gesinnung, die verfängliche Frage vor und schließt von der Antwort überwältigt mit dem weisen Juden einen innigen

Freundesbund. Beiden edlen Männern nun gelingt es durch eine Reihe von Verwicklungen hindurch zum Dritten in ihrem Bunde auch einen Christen zu gewinnen, einen gefangenen jungen Tempelherrn, der wegen seiner Aehnlichkeit mit einem früh verschollenen geliebten Bruder von Saladin auf dem Richtplatze begnadigt, in Abwesenheit des Nathan die Tochter oder Pflegetochter desselben, Recha, aus den Flammen gerettet hat. Dem edlen Muhamedaner und Israeliten gegenüber wird dieser Templer andererseits von zwei eifrigen Vertretern des christlichen Bekenntnisses in Anspruch genommen, von dem jesuitischen Patriarchen, der ihn im Namen der Kirche als Verräther des Mannes benutzen will, der ihm das Leben geschenkt hat, und von Daja, der christlichen Pflegerin in Nathan's Hause, die vom Edelmuthe desselben wie tief immer beschämt, es doch nicht lassen kann den Raub zu verrathen, den Nathan, indem er das Christenkind Recha nicht im positiven Christenthum erzogen hat, an der christlichen Kirche begangen. Wie nun endlich der junge Ritter, von dieser Art Christenthum zurückgestoßen, sich innerlich ganz auf die andere Seite gestellt hat, wird offenbar, daß er auch nach seiner Abkunft dahin gehört: er und Nathans Pflegetochter sind Geschwister, zwar Christenkinder, aber Kinder jenes verschollenen Lieblingsbruders des Saladin, und so schließt sich Jude, Christ und Muhamedaner zu Einer in edler Liebe verbundenen Familie zusammen.

Was ist's nun, das dies Drama uns lehren will? Denn daß uns hier nicht etwa nur jene Befriedigung des empfindenden Geistes geboten werden soll, die zu erzeugen der einzige Zweck der reinen Kunst ist, — daß hier etwas gelehrt, nach Lessings eignem Ausdruck „gepredigt" werden soll, das leidet ja keinen Zweifel. Man empfängt zuweilen die Antwort: das Abthun des Religionshasses, der fanatischen, verfolgungssüchtigen Gesinnung, die so oft, das wahre Wesen aller Religion verleugnend, im Namen derselben gehegt wird; die Verlegung des Streites der Religionen vom Boden der Leidenschaft und Gehässigkeit auf das Gebiet des sittlichen Wetteifers, der Bewährung in Früchten der Liebe. So scheint auch Herder, auch Goethe den Nathan aufgefaßt zu haben, wenn jener „einen Kranz von Lehren der schönsten Art, der Menschen-, Religions- und Völkerduldung" darin findet, und dieser „das darin ausgesprochene göttliche Duldungs- und Schonungsgefühl" lobpreist. Wäre nur dies und nichts Andres im Nathan ausgesprochen, dann hätte Lessing jedenfalls nicht zu fürchten brauchen, daß wider den-

selben „die Theologen aller geoffenbarten Religionen innerlich schimpfen würden“, denn der evangelischen Kirche wenigstens hat es Gottlob zu keiner Zeit an offenbarungsgläubigen Theologen gefehlt, die daran hielten, daß das Christenthum allein durch die Macht der Wahrheit und Liebe die Welt überwinde. Aber kann denn überhaupt der Gedanke der gegenseitigen Duldung und Schonung der verschiedenen Religionen der Grundgedanke des Dichters sein? Dann hätte er uns ja drei wirkliche, gläubige Repräsentanten der drei positiven Religionen vorführen, und uns zeigen müssen, wie dieselben unerachtet ihrer vollen und warmen Ueberzeugung von der Wahrheit gerade ihrer Religion dennoch gegen den Andersgläubigen der humanen Duldung, der schonenden und erbarmenden Liebe sich fähig erwiesen. Denn daß allein Personen, die in verschiedenen Religionen wirklich mit vollem treuem Glauben stehen, nicht aber solche, die sie etwa äußerlich noch bekennen, aber innerlich mit dem Eigenthümlichen ihres Bekenntnisses zerfallen sind, uns die gegenseitige Duldungsfähigkeit dieser Religionen veranschaulichen können, das bedarf keines Beweises. Hätte uns Lessing demgemäß einen wirklichen rechtgläubigen Juden, Christen, Muhamedaner vorgeführt, dann würde sich's freilich gezeigt haben, daß von diesen drei Religionen nur eine einer solchen Duldung fähig ist und darum auch zu ihr sich verpflichtet fühlt, die christliche; die beiden anderen aber grundsätzlich der Duldung widerstreben, die eine, weil sie — die sich selbst verkennende bloße Vorstufe der vollkommenen Religion — die Verheißungen Gottes an eine bestimmte auserwählte Nationalität bindet, also eine allgemeine Menschenliebe weder Gotte zutrauen, noch ihren Bekennern predigen kann, die andere, weil sie aus einem Geiste der fanatischen Ueberhebung und Gewaltthätigkeit geboren ist, der alle Andersgläubigen Hunde nennt und die Ehre Gottes und des Propheten mit Feuer und Schwert auszubreiten gebietet. Das Christenthum aber, die Religion der persönlich erschienenen, die Welt sittlich überwindenden ewigen Wahrheit und Liebe, kennt zwar auch nicht jene schlechte und feige Toleranz, die auf dem Unglauben an irgendwelche heiligende Wahrheit und auf dem Mangel an jeder herzhaften erbarmenden Liebe beruht und derzufolge Christus sein Kreuz und die Apostel ihre Martyrien sich besser gespart haben würden; wohl aber kennt es die wahre, sittliche Duldung und Schonung, welche auf der allgemeinen und unbedingten Achtung der menschlichen Persönlichkeit beruht. Indem das Christenthum in

jedem, auch dem verkommensten Heiden, den von Gott nach seinem Bilde geschaffenen, von Christus mit seinem Blute erlösten Menschen erkennt und achtet, der nur durch den heiligen Geist, den frei wehenden und frei machenden Geist der Wahrheit und Liebe zum beseligenden Glauben geführt werden kann, muß es jeden physischen oder moralischen Glaubenszwang verwerfen, der aus dem Nicht-christen ja doch nur einen Namenchristen, d. h. einen Unchristen, nimmermehr aber einen wahren Christen zu machen vermöchte. Und wo es anders verfährt, wo es je die Mission der Wahrheit und Liebe vertauscht mit der Proselytenmacherei der List oder Gewalt, da überall fällt es von sich selbst ab und sinkt herunter auf den jüdischen und muhamedanischen Standpunkt.

Bekanntlich aber ist es durchaus nicht dieser eigenthümliche Standpunkt des Christenthums, der im Nathan zu Worte kommt, und ebensowenig der eigenthümliche Standpunkt des Judenthums oder des Islam. Vielmehr sind die drei Hauptpersonen zwar in den drei genannten Religionen aufgewachsen, haben auch durchaus keine Neigung, die eine derselben mit der anderen zu vertauschen, vertreten aber ebensowenig das Eigenthümliche und Charakteristische ihres Bekenntnisses als die vollere, geschweige denn als die alleinige Wahrheit. Jeder von ihnen nimmt wohl für das Positive seiner Religion eine gewisse Duldung in Anspruch, die Achtung und Schonung jener von Nathan dem Saladin geschilderten Pietät, die jeder edlere Mensch für das von seinen Vätern Ueberlieferte hat, aber keinem von ihnen fällt der Schwerpunkt seiner Ueberzeugung in das Eigenthümliche, Positive seiner Religion; derselbe liegt vielmehr allen dreien in einem über das Positive erhabenen Allgemeinen, in einer Religion des Vorsehungsglaubens und der Menschenliebe, der gottesfürchtigen Humanität. Auf diesem Standpunkte gewinnen sie weit mehr als bloße gegenseitige Duldung, gewinnen sie Einigung mit einander; von diesem Standpunkte aus werden ihnen die Unterschiede von Judenthum, Christenthum und Islam so unwesentlich, wie uns heute die Unterschiede von Reformirt und Lutherisch. „Ich habe nie verlangt, daß allen Bäumen E i n e Rinde wachse", sagt Saladin vom Unterschiede seines und des christlichen Bekenntnisses: da fällt denn freilich die Duldung der Unterschiede, die so äußerlicher Art sind, daß sie sich zum Kern der Religion wie die Rinde zum Baume verhalten, den Dreien nebenbei von selbst ab; aber um so klarer ist auch, daß das Absehen des Dichters nicht auf diese Duldung

als solche, daß es vielmehr auf das Höhere und Tiefere, auf das Einigende selbst gerichtet sein muß, welches dieselbe hervorbringt. Mit Einem Worte: was Lessing im Nathan predigt, ist nicht sowohl die gegenseitige humane Duldung der drei Religionen, als vielmehr eine über denselben liegende einige und einigende neue Religion, eine Religion allgemeiner Gottesfurcht und Humanität, die er als das allein Wesentliche, als den alleinigen bleibenden Kern aller positiven Religionen betrachtet. Daß dies die Meinung Lessings sei, wird zum Ueberfluß von seinen eignen Aeußerungen bestätigt, wie von jener schon angeführten, daß die Theologen aller geoffenbarten Religionen auf sein Drama innerlich schimpfen würden, oder der bedeutsamen anderen: „Nathans Gesinnung gegen alle positiven Religionen war von jeher meine eigene.“ In diesem Sinne wird Lessings Nathan auch insgemein verstanden und gepriesen, in diesem Sinne ist er gleichsam das symbolische Buch der aufgeklärten gebildeten Neuzeit geworden.

Lassen wir uns einmal diesen Sinn des Lessing'schen Dramas als Wahrheit gefallen; lassen wir einmal die fromme Humanität, — und eine gottlose, atheistische Humanität, wie sie mitunter im neunzehnten Jahrhundert gepredigt wird, ist ja Lessing weit entfernt zu wollen, — lassen wir einmal die fromme Humanität als Ziel und Krone aller wahren Religion gelten. Wir können es, wenn wir dieselbe vollkommen beim Worte nehmen und sie uns in jene Liebe Gottes und des Nächsten übersetzen dürfen, die nach der Schrift der Inbegriff von Gesetz und Propheten ist, und schwerlich hätte Lessing gegen eine solche Uebersetzung etwas einzuwenden gehabt. So wäre seine Humanitätsreligion ja eben das, was Christus selbst jenem Schriftgelehrten, dem er dann auch die Geschichte vom barmherzigen Samariter erzählt, auf seine Frage: „was muß ich thun, daß ich das ewige Leben ererbe“ zur Antwort gibt und mit einem „Thue das, so wirst du leben“ als einzige Bedingung des Seligwerdens bezeichnet. Sind wir darüber einig, so erwächst jedoch an den Dichter des Nathan die vollberechtigte, unabweisliche Frage: welches ist zu jenem Ziel der wahren und vollkommenen Religion der richtige Weg? Sind Judenthum, Christenthum, Muhamedanismus drei Wege, von denen jeder zu diesem Ziele zu führen vermag; sind sie drei Wege, deren jeder gleich gewiß, gleich gut zu ihm führt? Oder ist doch der eine Weg vor dem andern? Oder ist vielleicht doch nur einer von den dreien der rechte Weg, die

anderen falsche? Auf diese Frage scheint uns Lessing sonst wohl die Antwort zu geben: das Christenthum sei zu jenem Ziele wenn nicht der einzige, so doch der vorzüglichste Weg. Wenn er im „Testament des Johannes“ mit fühlbarer Wärme hervorhebt, wie der greise Apostel seine ganze Verkündigung in die Worte zusammengefaßt „Kindlein, liebt euch unter einander“; wenn er in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ die biblische Offenbarung auch des Alten Testamentes als besondere göttliche Führung gelten läßt und über dem Alten Testament das Neue als großen gottgegebnen Fortschritt anerkennt, jenseits dessen nur noch das Ziel der Erziehung, die Mündigkeit durchs Offenbarwerden eines „ewigen Evangeliums“ zu erwarten sei, so sollte man denken, er müßte das Christenthum als den von Gott selbst gewiesenen Weg zu dem Ziel der Vollkommenheit, der frommen, wahren Menschlichkeit feiern. Aber im Nathan sieht's leider ganz anders aus; da scheint es, als ob jeder andere Weg eher zu jenem gepriesenen Ziele führte, als gerade das Christenthum. Zwar daraus wollen wir dem Dichter keinen besonderen Vorwurf machen, was man ihm oft am schwersten angerechnet hat, daß die sittlich schlechtesten Charaktere seines Stückes, Daja und der Patriarch, gerade die christlich eifrigsten sind. Man darf nicht vergessen, daß Lessing „von seiner alten Kanzel, dem Theater“, gerade für Christen predigen will; darum muß er diese gerade durch die Vorhaltung der religiösen Zerrbilder in ihrer eignen Gemeinschaft und der sittlichen Lichtbilder aus der nichtchristlichen Welt zu beschämen suchen. So hat ja auch Christus seinem eigenen Volke den barmherzigen Samariter neben den fühllosen jüdischen Priester und Leviten gestellt, ohne damit doch im Entferntesten sagen zu wollen, das samaritanische Volk oder der samaritanische Glaube sei besser als Volk und Glaube der Juden. Schlimmer ist, daß derjenige Vertreter des Christenthums, der sich zum Standpunkt der reinen Humanität emporringt, der Tempelherr, das nicht thut mit Hülfe des Christenthums, vielmehr unter steigender Bitterkeit und Verachtung gegen dasselbe. Man könnte auch das noch entschuldigen und sagen: das Christenthum, über das der Tempelherr sich immer schnöder äußert, ist eben das Christenthum einer Daja, eines abergläubischen Weibes, dem das äußerliche Christsein, das Getauftsein alles, und das innerliche Christsein, das Gott- und Menschen-Lieben nichts gilt, — ist eben das Christenthum des Patriarchen, der aus demselben einen Deckmantel für jede Schurkerei macht;

und wenn der Templer nun, weil er keine besseren Proben von Christenthum sieht, überhaupt an demselben irre wird, so ist das die Schuld der Leute wie Daja und der Patriarch, und nicht die des Dichters. Aber alle diese Entschuldigungen vergehen uns, wenn wir gewahren, daß während sich der Christ lediglich im Bruche mit seiner Religion zur Humanität erhebt, die Nichtchristen auf der anderen Seite in ihren pietätsvoll festgehaltenen Religionen gerades Weges zu Tugenden gelangt sein sollen, wie sie erweislich nur auf dem Boden des Christenthums wachsen.

Jener Saladin, den Lessing zum Spiegelbilde der Humanität für uns deutsche Christen gemacht hat, hat schon dem Mittelalter für den edelsten Repräsentanten des Islam gegolten; auch Dante, der große theologische Dichter, hat ihm einen Ehrenplatz im Jenseits angewiesen, so nahe dem Reiche der Seligen, als er ihn einem Nichtchristen irgend anzuweisen vermochte. In der That war der ägyptische Sultan ein ritterlich ebenbürtiger Gegner der Fürsten und Helden des Abendlandes, die unter dem Zeichen des Kreuzes mit ihm kämpften; insonderheit besaß er eine Tugend, welche die Ritterzeit an ihren Fürsten fast am höchsten hielt, die „Milde“, d. h. im Sinne des Mittelalters die Freigebigkeit; an verschwenderisch offenen Händen übertraf ihn niemand. Aber den Saladin, den uns Lessing zeichnet, diesen Nathanael ohne Falsch, der da ausruft: „Ich soll mich stellen, soll besorgen lassen, soll Fallen legen, soll aufs Glatteis führen, — wann hätt' ich das gekonnt?“, den Helden, „der lieber Gottes Gärtner wäre“, wie der Tempelherr von ihm sagt, den kennt die Geschichte nicht. Diesen Lessing'schen Saladin würde man überhaupt vergeblich suchen im weiten Heldensaale des Halbmonds, während man im Heldensaal des deutschen Christenvolkes ihm mehr denn einmal begegnen würde, denn er ist ein durch und durch deutscher, deutsch-christlicher Charakter, der seinen Ursprung aus Lessings Herzen nicht verleugnen kann, und nun doch seinen Ursprung aus dem Geiste, an dem auch Lessings Herz sich großgenährt hat, verleugnen soll! — Aber das eigentliche Ideal des Dichters ist ja nicht einmal Saladin, sondern Nathan. Nun sage ich nichts Neues, wenn ich daran erinnere, daß zu diesem Nathan ohne Zweifel des Dichters Freund, Moses Mendelssohn, Porträt gesessen, der edle humane Philosoph, der allerdings als Jude geboren war und gestorben ist, aber von dem doch kaum jemand behaupten möchte, er sei was er war aus dem Judenthum heraus

geworden, und nicht aus der von allen Seiten ihn als Lebensluft umwehenden deutsch-christlichen Bildung und Sitte. Aber auch von diesem gewiß verehrungswürdigen Moses Mendelssohn bezweifeln wir entschieden, daß er dessen fähig gewesen wäre, was Lessing seinem Nathan zudichtet, dem die Christen ein geliebtes Weib und sieben traute Kinder morden und dessen Antwort und Vergeltung auf diese Greuelthat nach dreien Tagen ein väterliches Erbarmen ist, das er an einem hülflosen Christenkind ausübt. Mit vollem Rechte ruft der Klosterbruder, als er diese That der Feindesliebe vernimmt, bewundernd aus: „Nathan, Nathan, ihr seid ein Christ; bei Gott, ihr seid ein Christ"; aber sehr mit Unrecht antwortet Nathan darauf: „Was mich euch zum Christen macht, das macht euch mir zum Juden." Ich sage: sehr mit Unrecht, denn im Christenthum liegt die Möglichkeit einer solchen Feindesliebe, im Judenthum liegt sie nicht. Ist das zu viel behauptet? Nun, ich berufe mich auf ein Zeugniß, dessen Gültigkeit in dieser Frage nicht zu bestreiten sein wird, auf die geheiligte Urkunde der jüdischen Religion, aufs Alte Testament. Wenn ein solcher Klang und Ton überhaupt im Herzen dieser Religion schlummerte, — hier müßte er doch einmal, irgend einmal wenigstens laut werden, als Exempel, als Gebot, als ideale Zeichnung; aber das Alte Testament weiß von einer solchen Feindesliebe nichts. Wollen Sie wissen, was für eine Antwort das Alte Testament auf der reinsten Höhe, auf welcher persönliche Frömmigkeit in ihm erscheint, in seiner Psalmdichtung hat auf Thaten, wie sie die Christen an Nathans Weib und Kindern begangen haben sollen? Lesen Sie den ergreifenden 137sten Psalm „An den Wassern Babels saßen wir und weinten, wenn wir an Zion gedachten": womit schließt er in Bezug auf Babel, das solche Thaten an Israel und Jerusalem gethan hat? Mit einem Rachegebet, mit dem furchtbaren Wort: „Wohl dem, der dir vergelten wird, wie du uns gethan hast; wohl dem, der deine jungen Kinder nimmt und zerschmettert sie an dem Felsen!" Könnte ein solches Wort im Psalter stehen, wenn die Religion des Alten Testamentes ein Menschenherz zu jener Feindesliebe, wie Lessing sie seinem Nathan zuschreibt, zu erziehen vermöchte? Nein, solchen Triumph der Humanität, der Gottes- und Menschenliebe hat erst Der in die Welt gebracht, der am Kreuze sterbend für seine Mörder beten konnte und der mit der Kraft seines aus Liebe zu Feinden vergossenen Blutes den Seinen das neue Gebot in die Herzen schrieb: „Liebet

eure Feinde, segnet, die euch fluchen, thuet wohl denen, die euch beleidigen und verfolgen." So hat denn Lessing hier mit einem Kranze, den er nur im Garten des Christenthums zu pflücken vermochte, einen Juden geschmückt, während er dem gegenüber die Unvergleichlichkeit und Unersetzlichkeit des Evangeliums lediglich zur Prätension einer fanatischen Betschwester und eines niederträchtigen Pfaffen herabsetzt: eine Verkennung und Verleugnung der Wohlthaten Christi, wie sie schneidiger kaum gedacht werden kann. Und wenn nun diese schneidige Verkennung und Verleugnung der Wohlthaten Christi jahraus jahrein von Tausenden, die sich Christen nennen, bewundert und beklatscht wird, da darf man wahrlich fragen: hat denn Christus nichts Besseres um euch verdient?

Vermag aber allein der Baum des Christenthums die goldene Frucht der vollendeten Humanität zu tragen, die Lessings Ideal ist, so muß denn doch das Unterscheidende, Eigenthümliche, Positive im Christenthum, dasjenige, was es nicht wie den Glauben an Einen Gott und das Gebot der Nächstenliebe mit den anderen beiden Religionen gemein hat, eine andere Bedeutung haben, als Lessing ihm einräumt. Ihm ist, wie aus Nathans Reden vor Saladin hervorgeht, das Positive in allen drei Religionen gleichermaßen nur die an sich unwesentliche Hülle der allgemeinen religiös-sittlichen Vernunftwahrheiten, die fromme Ueberlieferung, die wir aus Pietät gegen unsere Väter ehren, für uns aber nicht mehr nöthig haben, sobald wir erst zur Erkenntniß jener darin eingehüllten allgemeinen Wahrheiten gelangt sind. Aber merkwürdig, wie hier der Dichter sich selbst schlägt, wie er lediglich sich selbst fängt in seinem Netze, das er dem positiven Christenthum gesponnen hat.

Vor grauen Jahren lebt' ein Mann im Osten,
Der einen Ring von unschätzbarem Werth
Aus lieber Hand besaß. Der Stein war ein
Opal, der hundert schöne Farben spielte,
Und hatte die geheime Kraft, vor Gott
Und Menschen angenehm zu machen, wer
In dieser Zuversicht ihn trug —

so bekanntlich beginnt das Gleichniß von den drei Ringen. Der ächte Ring ist die wahre Religion. Wodurch ist er der ächte? Durch den Stein, der die Kraft hat, vor Gott und Menschen angenehm zu machen, „wer in dieser Zuversicht ihn trug". Was macht also die wahre Religion zur wahren? Ein Inhalt, der in Zuversicht

des Herzens angeeignet, die Kraft hat, vor Gott und Menschen angenehm zu machen. Dieser Inhalt kann nicht das bloße Wissen sein, daß man Gott und Menschen lieben solle, denn das haben hernach die andern beiden Brüder mit ihren falschen Ringen auch, sie sollen ja ebendarin wetteifern mit dem dritten. Sondern offenbar besteht er in einer göttlichen Hülfe und Gabe, sich Gott und Menschen angenehm zu machen, einer Hülfe und Gabe, die dadurch wirksam wird, daß man in Zuversicht, d. h. im Glauben sie ergreift; mit einem Wort, der Edelstein ist die Gnade. Ja wo ist nun die Gnade in der jüdischen, in der muhamedanischen Religion? Sie wissen beide wohl von Ueberlieferung, Satzung, Verheißung vielleicht —, aber von Gnade, die vor Gott und Menschen angenehm zu machen die Kraft hat, weiß allein das Evangelium Jesu Christi. Aber fahren wir in der Geschichte der drei Ringe fort. Also die drei Ringe sind da, äußerlich ununterscheidbar, aber nur einer hat die Kraft „vor Gott und Menschen angenehm zu machen“. Da ist nur ein Doppeltes möglich. Entweder die beiden Brüder mit den falschen Ringen vermögen sich bei Gott und Menschen ebensogut angenehm zu machen als der dritte, ohne den Edelstein, allein aus eigner Kraft, und dann ist der ächte Ring, die wahre Religion kein Kleinod, vielmehr ein Danaergeschenk, welches dem, der es hat, lediglich die eigne Anspannung und Ausbildung seiner sittlichen Kräfte erspart, und wie könnte ein solches Faulkissen sittlicher Trägheit auch nur einem weisen und guten menschlichen Vater, geschweige denn dem vollkommenen Vater im Himmel entstammen? Oder aber die beiden anderen Brüder vermögen es nicht, sich aus eigner Kraft Gott und Menschen angenehm zu machen, und dann ist der ächte Ring, die wahre Religion sehr leicht zu erkennen, sehr bald erkannt an dem, woran sie selbst erkannt sein will, an ihren Früchten. Wie denn auch eine frömmere mittelalterliche Version der alten Fabel den ächten Ring, das Christenthum, sich sogleich erweisen läßt durch die Wunder, die von ihm ausgehen, während andererseits die falschen Ringe sich durch ihre Unfähigkeit, Wunder zu wirken, verrathen.

Verweilen wir noch einen Augenblick bei diesem Hauptpunkt, um den es sich zwischen dem Nathan und dem Evangelium handelt. Lessing meint, jene wahrhafte Humanität, jene vollendete Gottes- und Menschenliebe, in welcher das Neue Testament nicht minder als Nathan der Weise die reifste Frucht der Religion anerkennt, lasse sich trennen von dem Gottesbaume des Christenthums, der vom

Himmel herab gepflanzt ist, um solche Frucht auf Erden zu tragen; er meint, sie lasse sich auch auf flachem Boden gewinnen oder an beliebigen anderen Sträuchern. Das ist sein großer, tiefgreifender Irrthum. Das Christenthum leugnet mit nichten, daß es auch außerhalb seines Wirkungskreises große Unterschiede des Edlen und des Gemeinen gibt; es spricht dem natürlichen Menschen die Fähigkeit nicht ab, Edles an Andern zu thun und Edles an sich selbst hervorzubilden; aber das leugnet es und spricht es ab, daß der Mensch das Wohlgefallen des heiligen Gottes, der seine Kinder vollkommen will, wie Er vollkommen ist (Matth. 5, 48), erwerben könne ohne die Gnade; daß er den Ruhm, den er vor Gott haben sollte, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, erlangen könne außerhalb der Gemeinschaft mit dem allein und vollkommen Gerechten, mit Christus. Wohl weist Christus selbst jenen Schriftgelehrten an die allbekannten Gebote und hält ihm aus dem Leben eines halben Heiden, eines Samariters ein glänzendes Beispiel ihrer Erfüllung vor; dennoch spricht er im selben Athemzug „zu seinen Jüngern insonderheit“: „Selig sind die Augen, die da sehen was ihr sehet, und die Ohren, die da hören was ihr hört“ (Luc. 10, 23—37), — warum das, wenn es nur jener Gebote und solcher Exempel bedürfte? Wohl erkennt Petrus den römischen Hauptmann Cornelius als einen Mann an, der „Gott fürchtet und Recht thut und daher Gotte angenehm ist“ (Ap.-Gesch. 10, 35), aber er fährt nun nicht im Sinne Lessings fort: „folglich brauchst du mein Christenthum nicht, du bist ja schon auf deinem eignen Wege, dem Wege klassischer Humanität und jüdischen Proselytenthums, am rechten Ziele angelangt“, sondern nun erst recht lehrt er ihn Christum kennen, nun erst recht tauft er ihn auf den Namen desselben, wie denn jenes berühmte „Angenehm“ in der That nichts anderes heißt, als „Gotte willkommen“, um ihn noch näher zu sich heran, in die Heilsgemeinschaft seines Sohnes zu ziehen. Das alles wäre freilich unverständlich, wenn, wie der Nathan die Sache ansieht, der Christ zur Geschichte Christi kein wesentlich anderes Verhältniß hätte als der Jude zur Geschichte Mosis oder der Türke zur Geschichte Muhameds; wenn ihm diese Geschichte nichts anderes wäre als der Stiel, an dem die Blume gewachsen ist, als die ehrwürdige aber für sich unwesentliche Ueberlieferung, der er gewisse allgemeine religiös-sittliche Wahrheiten verdankte. Aber die Geschichte Christi, sein Leben, Sterben, Auferstehen, ist uns etwas Anderes, unendlich Größeres als das, sie ist uns

Heilsgeschichte mit einem Wort; eine Geschichte, die einmal für alle geschehen, nun in allen sich innerlich wiederholen will durch eine unvergängliche Geistes- und Lebensfülle, die ihr innewohnt; eine Geschichte, die wir glauben — nicht etwa blos, wie Nathan meint, weil unsere Väter, „deren Blut wir sind", sie uns „auf Treu und Glauben" überliefert, sondern weil sie selbst uns das Herz abgewinnt und an diesem Herzen als Gotteskraft sich bewährt. Denn der Heiland, an den wir glauben, soll uns ja keine lediglich geschichtliche Person, kein lediglich Verstorbener, Dagewesener bleiben, sondern als der Auferstandene, also Verklärt-Lebendige durch die Kraft seines ewigen Geistes sein Bild und Leben in unsere Herzen hinein zeichnen und zeugen, uns seinen Tod und seine Auferstehung innerlich mitleben und nachleben lassen, auf daß wir in seiner Gemeinschaft der alten angebornen Selbstsucht absterben und zu neuem göttlichen Liebesleben auferstehen: das ist das Christenthum des Neuen Testaments! Und ist denn nicht dies Christenthum selbst schon, und nicht erst ein anderes mit Lessing zu erwartendes „ewige Evangelium", das Christenthum eben in dieser seiner Positivität die allein wahrhaft humane Religion, die Religion der allein wahrhaftigen Humanität? Wenn doch das „Reinmenschliche" allein das Heilig-menschliche, das vom Göttlichen ganz durchleuchtete Menschliche sein kann, ja wo ist denn in allen Völkern und Zeiten dies Reinmenschliche irgend in Reinheit erschienen, außer in dem Einen, den noch heute selbst seine bittersten Feinde keiner Sünde zeihen können, in dem Gottessohne, der sich selbst am liebsten des Menschen Sohn genannt hat, in dem „Ebenbild des unsichtbaren Gottes" (2. Kor. 4, 4; Kol. 1, 15), welches Paulus als den anderen, geistlichen und himmlischen Adam (1. Kor. 15, 45—47), d. h. das wahre, geistliche und himmlische Urbild unseres Geschlechtes verkündigt? Und wenn nun dieses reale Ideal der Menschheit für alle kommt, lebt, stirbt, die den Menschennamen tragen, ohne Unterschied von Mann oder Weib, Jude oder Grieche, Sklave oder Freier, wenn er sie alle zu dem Ebenbilde Gottes, nach welchem sie geschaffen sind, d. h. zur Wahrheit, Reinheit, Vollkommenheit des menschlichen Wesens, herzustellen verheißt dadurch, daß Er in ihnen Gestalt gewinnt —, was ist sein Reich denn andres, als das erschienene Reich wahrhaftiger Humanität, die eben Divinität ist? —

Wir sind zu Ende mit unserer Kritik des Gedichtes, die nur eine theologische, nicht eine ästhetische hat sein sollen; noch nicht zu

Ende mit dem Dichter desselben. Ist der Nathan das letzte, tiefste, erwogenste Wort Lessings? Nicht ganz. Die unbillige Zurücksetzung des Christenthums gegen Judenthum und Islam ist nicht seine Herzensmeinung; sie kommt auf Rechnung der augenblicklichen Verstimmung, in der sich der Dichter des Nathan wider seine theologischen Zeitgenossen befand, auf Rechnung der verzeihlichen Lust, die „Schwarzröcke", mit denen er in einen bitteren theologischen Krieg verwickelt war, tüchtig zu ärgern; in der später geschriebenen Erziehung des Menschengeschlechts, wie gesagt, bestreitet er dem Christenthum seinen Vorrang unter den vorhandenen Religionen durchaus nicht. Auch erscheint er im Nathan mit dem Positiven im Christenthum fertiger, als er in der That war; Lessing war in Wahrheit nichts weniger als fertig damit; er rang mit den Problemen der christlichen Offenbarung mit aller Energie der glühendsten Wahrheitsliebe, und mancher Bewunderer des Nathan würde sich sehr verwundern, wenn er Lessings „Christenthum der Vernunft" oder eben die „Erziehung des Menschengeschlechts" läse und daraus ersähe, wie der große Zweifler die Lehren von der Dreieinigkeit, der Erbsünde, der Genugthuung sich in seiner Weise als Vernunftwahrheiten anzueignen bemüht ist. Dennoch bleibt wahr, was er selbst sagt: „Nathans Gesinnung gegen alle positiven Religionen ist von jeher meine eigne gewesen;" die Anschauung, daß das Positive, Geschichtliche im Christenthum nur die an sich unwesentliche Vermittelung allgemeiner religiös-sittlichen Wahrheiten sei, ist die eigentliche Grundüberzeugung Lessings; er ist in reinster Erscheinung der Träger der hernach unter dem Namen „Rationalismus" herrschend gewordenen Denkart. Setzen wir Theologen uns darum über seine persönliche Stellung zum Christenthum zu Gericht? Lessing hat es so von den Theologen seiner Zeit erwartet und wohl auch erfahren: unsre Stellung wenigstens ist eine andere. Nicht nur, weil wir überhaupt nicht zu richten, sondern das Gericht Dem zu überlassen haben, der „größer als unser Herz" ist, sondern auch darum, weil wir den größeren Theil der Schuld an dem Lessing'schen Irrthum auf unseren eignen Stand, auf unsere eigne Wissenschaft nehmen. Ja, die größere Schuld — denn freilich vollkommen unschuldig irrt kein Mensch in göttlichen Dingen — trägt an diesem folgenreichen Irrthum die theologische Entwicklung von Luther an bis auf Lessing. Wenn Jahrhunderte hindurch der Zusammenhang des Positiv-christlichen und des Allgemein-menschlichen verabsäumt, wenn die

Moral, die unzertrennliche Schwester der Religion, Jahrhunderte hindurch wie ein Aschenbrödel behandelt, wenn die lebenvolle Heilsthatsache Jahrhunderte lang systematisch in Spiritus gesetzt wird, um ein alleinseligmachendes Verstandessystem daraus zu destilliren, dann ist es nur natürlich und nothwendig, daß das Allgemein-menschliche am Ende zum Panier gegen das positive Christenthum gemacht, die Religion umgekehrt zur bloßen Magd der Moral herabgesetzt, und der Verstand zur Empörung wider die Offenbarungsthatsache getrieben wird, aus der man ihm lediglich eine Zwangsjacke zu machen gewußt hat. Das sind die Ursachen des mit Lessing und durch Lessing eintretenden Bruches der deutschen Geistesentwicklung mit der altprotestantischen Glaubenslehre, von dem wir zu Anfang redeten, eines Bruches, der, wir wiederholen es, als ein vorsehungsvoller anerkannt werden muß, wie schmerzlich er immer sei. In diese Krisis des deutschen Protestantismus fällt die Entwicklung einer ganzen Reihe unsrer größten Dichter und Denker: dürfen wir uns wundern, daß dieselben alle mehr oder weniger mit dem positiven Christenthum zerfallen erscheinen? Keiner von ihnen hat es leichtfertig weggeworfen; sie haben mit ihm gerungen, nicht sowohl um es los zu werden, als um es sich anzueignen, allein ihre Zeit vermochte es ihnen in der Gestalt, deren sie bedurften, leider nicht zu bieten. Aber sie alle überragt gerade Lessing an sittlichem Ernst, an Energie der Wahrheitsliebe im Zweifeln und Suchen. Er hat um die Wahrheit, und gerade die religiöse Wahrheit, zeitlebens gerungen wie um eine geliebte Braut. Ihm ist die theologische Kritik wahrlich kein Exercitium des religiös-sittlich gleichgültigen Verstandes: seine ernste Pietät, sein edler sittlicher Wille ist überall wesentlich mit dabei. Auch löst er nie auf um aufzulösen, sondern damit besser, haltbarer wieder zusammengesetzt werden möge. Indem er die stärksten Angriffe aufs Christenthum, die Wolfenbüttler Fragmente, veröffentlicht, ist es ihm Ernst damit, dem Feuer Luft zu machen, nicht daß es verheerend um sich greife, sondern daß es gelöscht werden könne; er meint den rechten Angreifer des Christenthums entdeckt zu haben, aber auf den rechten Vertheidiger hofft er und harrt er. Hätte Lessing, um zwei Menschenalter später geboren, den großen Fürsprecher der Religion an die „Gebildeten unter ihren Verächtern" vor sich gehabt und seine große Erneuerung der Theologie aus der Idee und Thatsache des urbildlichen Erlösers miterlebt, seine Stellung zu Religion und Christenthum wäre muthmaßlich eine ganz andere geworden. Nun aber lag eben in dem, was er in seinem Zeit-

alter von Irrthum und Wahrheit vertreten hat, seine eigenthümliche Sendung.

In der That verdanken wir der von Lessing vor allen zum Durchbruch gebrachten geistigen Bewegung jenes Zeitalters auch für Christenthum und Theologie nicht Weniges noch Geringes. Sie hat uns befreit von der falschen Knechtschaft des Bibelbuchstabens, welche diesem selber Zwang anthuend die wahrhaft menschliche, geschichtliche und literarische Vermittelung der göttlichen Offenbarungen und damit auch das volle Verständniß des göttlichen Gehaltes derselben vor uns verbarg. Sie hat uns befreit von jener einseitigen und schiefen Auffassung des Christenthums als eines Inbegriffs geoffenbarter Lehrsätze, über der die Freiheit der Herzensreligion und die Bewährung des Glaubens im Leben so sehr zu kurz kam, und hat uns das positive Evangelium nicht als den Widerspruch und Widerstreit des wahrhaft Menschlichen, sondern als dessen heiligende Erfüllung fassen gelehrt. Sie hat die im Namen des mißbrauchten Christenthums zwischen den Kindern desselben Volkes und desselben Gottes aufgerichteten Schranken des Hasses und der Verachtung abgetragen und indem sie den unfruchtbaren Glaubenszank in einen Wettstreit der Liebe und guten Werke verwandeln lehrte, in der That, wie Herder vom „Nathan" rühmt, einen Kranz von Lehren der schönsten Art, der Menschen-, Religions- und Völkerduldung um die folgenden Geschlechter geschlungen. Das alles freilich in einem Gegensatz zum positiven Christenthum und in einer Verkennung desselben, die auch den besten Früchten der Aufklärungszeit einen peinlichen Beigeschmack gibt; denn alle jene Errungenschaften waren voll und reif am Baume des biblischen Christenthums zu pflücken, die Aufklärungszeit aber hat sie unreif abgepflückt, ihnen auf ihren Beeten eine Nothreife gegeben und dann sich eingebildet, sie hätte sie auf dieser ihrer flachen Erde gezogen. — So ziemt es uns, denen in unseren Tagen ein volleres Verständniß des biblischen Christenthums wieder vergönnt ist, auch geistigen Heroen wie Lessing gegenüber an dem großen Ehrenpunkt des Christen zu halten: werdet nicht der Menschen Knechte. Erkennen und pflegen wir dankbar jeden Strahl der ewigen Wahrheit, der uns durch einen derselben aufgegangen ist, aber vergessen wir nicht, daß auch sie nur Planeten waren, die um die ewige Sonne der Wahrheit kreisten, und nur so weit uns leuchten können, als sie ihr Angesicht ihr zugewandt hatten. Also: Alles ist euer, — es sei Paulus oder Apollos, es sei Luther oder Lessing; ihr aber seid Christi, und Christus ist Gottes. —

Goethe's Faust in seinem Verhältniß zum Christenthum.

Wir deutschen Christen haben beim Genuß unsrer neueren großen Dichter leicht ein gemischtes Gefühl. Wir fühlen unser innerstes Gemüth von ihnen angesprochen und ergriffen; wir erfahren ihre Geistesmacht in uns als eine veredelnde und reinigende, und wir fragen uns doch: Sind es auch Geister aus Gott, die diese Macht über uns üben? Haben diese großen Geister nicht im Zwiespalt mit dem biblischen Evangelium gestanden; hat nicht ein modernes Heidenthum, schlimmer und schuldiger als das naive antike, an ihnen Theil; sind sie nicht zuerst die Propheten, dann die Idole jenes sogenannten modernen Bewußtseins geworden, das die Frage: Sind wir noch Christen? mit einem runden Nein beantwortet und als sein Bekenntniß den baaren Atheismus und Materialismus aufgestellt hat? Also die Frage nach der Christlichkeit unsrer neueren großen nationalen Dichtung! Man wird diese Frage nicht zu stellen haben auf das innerste persönliche Verhältniß der Dichter zu dem in Christo geoffenbarten Gott: das Gericht darüber haben wir überall einem Größeren zu überlassen, der uns auch hier zuruft: Richtet nicht! Auch nicht darum handelt sich's, ob in ihren Dichtungen ein rechtgläubiges Bekenntniß des positiven Christenthums zu finden sei. Wäre ein solches überhaupt in Dichtungen weltlicher Gattung zu suchen, so doch jedenfalls nicht in Erzeugnissen jener großen Uebergangsperiode des deutsch-protestantischen Geistes, da veraltete Formen des christlichen Bewußtseins zerbrachen und neue, befriedigendere noch nicht gefunden waren: unsre großen Dichter wären nicht, was sie als solche sein mußten, die Brennspiegel des nationalen Geisteslebens, wenn nicht auch diese Dissonanz desselben durch ihre Seele gegangen wäre. Vielmehr das allein ist die Frage, zu der ein Recht besteht und auf die es ankommt: Sind diese poetischen Werke im tiefsten Grunde erzeugt aus dem

christlichen Geiste, wie er als die innerste und mächtigste Triebkraft unsrer nationalen Entwicklung weht wo er will — auch außerhalb des kirchlichen und des persönlichen Bekenntnisses, oder sind sie erzeugt aus einem anderen, entgegengesetzten, aus dem naturtrunkenen, gewissenlosen, gottesleugnerischen Geiste, den etliche den modernen nennen? Diese Frage, die ja ebensowohl dem Theologen wie dem Aesthetiker angehört, möchte ich im Nachfolgenden an dem gewaltigsten Werke unsrer neueren deutschen Dichtung zu lösen versuchen, an Goethe's Faust.

Denn der ist doch, alles in allem genommen, das Größte, das unser Größter geschaffen hat. Er ist sein Lebenswerk in einem Sinne wie kein andres; sechzig Jahre hindurch, von seiner straßburger Sturm- und Drangzeit an bis ins Vorjahr seines Todes hat er es mit sich herumgetragen und die geniale Kraft seiner Jugend wie die geklärte Weisheit seines Alters hineingelegt. Nicht daß es ein in aller Weise vollendetes, ebenmäßiges Werk wäre, wie manches andere, das er geschaffen: die weiten Zeitabstände der Ausführung, welche den Dichter jedesmal als einen Anderen zu seiner Dichtung zurückkehren ließen, die Liebhaberei desselben, alle möglichen Nebensachen, die mit der Idee des Ganzen nichts zu schaffen haben, episodisch hineinzuweben, endlich das im zweiten Theile im Vergleich zum ersten so fühlbare Sinken der dichterischen Kraft haben den Faust mit eben solchen Mängeln der Durchführung behaftet, wie sie aus ähnlichen Ursachen an manchem unsrer großen mittelalterlichen Riesendome erscheinen. Aber dieser Mangel an Ebenmäßigkeit und Vollendung selbst hängt wie bei diesen mit der alles überragenden Größe des Werkes zusammen. Das Gedicht ist ja gar nicht zu classificiren; es ist ganz einzig in seiner Art. Wie das Alterthum in der Ilias, das Mittelalter in der Divina Commedia sein eigenstes Dichtwerk hervorgebracht hat, so die Neuzeit im Faust. Es ist unser; der Genius keines anderen Volkes hätte es schaffen können als nur des deutschen; aber auf alle an der modernen Bildung theilnehmenden Völker übt es seinen Zauber aus.

Was ist dieses wunderbaren Werkes Sinn?

Man kann zunächst sagen, es sei in einer Art von mythischer Einkleidung des Dichters eigne Lebensgeschichte. Der „Uebermensch" Faust, dem alle Schranken der Wissenschaft und des Lebens zu eng sind, der aus grübelnder Einsamkeit, aus schwermüthigen Selbstmordsgedanken sich in den Strudel des Lebens stürzt, um ein liebes

Mädchenherz zu gewinnen und zu brechen, — es ist nach Goethe's eignen Geständnissen im Grunde der Dichter selbst in den Stimmungen seiner straßburger und frankfurter Sturm- und Drangzeit, da eine abgelebte geistige Welt seinem Genius unter den Füßen zerbrach, im ahnungsvollen Gefühl unendlicher Lebensfülle die Brust ihm springen wollte, und der Nachklang des unschuldig-schuldvollen Idylls von Sesenheim ihm in der Seele lag. Und noch greifbarer liegt dieser biographische Faden im zweiten Theil zu Tage, wo die Versetzung Faust's ins höfische Leben, die Entdeckungsfahrt ins Land des klassischen Alterthums, die Vermählung mit „Helena", d. h. dem antiken Schönheitsideal, das Hineingezogenwerden in große politische Umwälzungen, endlich die bis ins höchste Alter fortgesetzte praktische Arbeit der Naturbewältigung uns alle Stadien des späteren Goethe'schen Lebens der Reihe nach vergegenwärtigt. Gleichwohl ist diese biographische Deutung des Gedichts nur eine halbwahre und vorläufige. Nie hat z. B. eines der Goethe'schen Liebesverhältnisse unseres Wissens entfernt zu einem so schuldvoll-tragischen Ausgang geführt wie Faust's Verhältniß zu Gretchen; nur die schuldbewußte Unruhe dichterischer Phantasie hat die möglichen äußersten Consequenzen eines Liebesspiels, wie er es mit dem Herzen der armen Friederike von Sesenheim getrieben, schon dem straßburger Studenten in dieser Weise vorzumalen vermocht. Ueberhaupt aber war es ja ein gegebener historischer Stoff, der die Idee des Gedichts in ihm erweckte, die im frankfurter Volksbuch ihm nahgetretene, im Puppenspiel auch bereits dramatisirte Faustsage, die Sage von einem fahrenden Gelehrten des sechszehnten Jahrhunderts, dem alles redlich zu erwerbende Wissen und Können zu gering gewesen und der darum nach frevelhafter Entschränkung desselben durch ein Bündniß mit dem Bösen getrachtet. Diesem Sagenstoffe, der ihn allerdings anheimelte wie ein wahrer Zauberspiegel seiner eignen tiefsten Seelengeheimnisse, hat Goethe nicht nur eine ganze Reihe von Einzelzügen, wie den Uebergang Faust's von der Theologie zur Magie, den Bund mit Mephistopheles, die Scene in Auerbach's Keller, selbst die Hofgeschichten des zweiten Theils und das Heraufbeschwören der Helena entnommen, sondern auch — in genialem Austausch der eignen Seele mit der der Sage — die Idee seines ganzen Gedichts. Es ist mit einem Wort das aller gottgeordneten Schranken Spottende, das Unersättliche und Unbändige, das Titanische in der Menschenseele, — ihr Unendlichkeitstrieb, an den schon in der Geschichte des Sündenfalls die Lockstimme anknüpft: „Ihr werdet sein

wie Gott", — was den Dichter aus eigner inneren Wahlverwandtschaft an der Faustsage ergriffen und bei ihr festgehalten hat.

So ist der Held seines Gedichts nicht der Faust der Sage und nicht der Goethe der Wirklichkeit, sondern der Mensch als solcher in dem tragischen Grundzug seines Wesens, einem Zuge, der natürlich nicht beim alltäglichen Menschen, sondern bei dem eminenten, beim Genius unter den Menschenkindern charakteristisch hervortritt. Liegt der Unendlichkeitstrieb nicht in der menschlichen Natur als einer gottverwandten, gottebenbildlichen; ist es nicht der höchste Adel der menschlichen Seele, daß nichts Endliches sie ausfüllen kann, daß sie nur Ruhe finden kann im Unendlichen, Ewigen, in der Gemeinschaft des ewigen Gottes? Aber unsre menschliche Art oder vielmehr Unart ist es, diesen Trieb nicht auf Gott zu richten, sondern auf die Welt, die als der Inbegriff des Endlichen ihn nicht befriedigen kann, und dieser tragische Irrgang menschlicher Natur, den der Genius mit seinen geistigen Riesenkräften in bedeutsamster Weise erschöpfen wird, dieser höchste und tiefste Gegenstand der Tragödie ist die — wir entscheiden nicht, wie bewußt oder wie instinctiv vom Dichter erfaßte — Idee unsres Gedichts, in welchem Goethe uns auf höchster Potenz geschaffen hat, was man sonst der modernen Zeit im Unterschiede vom Alterthum versagt glaubt, das mythologische Drama.

Dasselbe trägt demnach im Unterschiede von allem, was man sonst Tragödie nennt, einen wesentlich symbolischen Charakter, indem die uns vorgeführte individuell-menschliche Geschichte hier nicht als ein einzelner Zug aus der Fülle menschlich-geschichtlichen Lebens, sondern als Sinnbild eines Allgemein-menschlichen, einer philosophischen oder theologischen Idee uns in Anspruch nimmt. Hierin beruht einmal die ganze Größe der dichterischen Aufgabe, die zu lösen war. Denn um poetische Gestalt zu gewinnen, mußte jene allgemeine, philosophische oder theologische Idee eben in einer anscheinend individuellen, individuell-lebenswahren Geschichte gleichsam Fleisch und Blut annehmen, und das hat sie im ersten Theile des Faust auch in wahrhaft bewundernswerther Weise gethan, mit Hülfe theils der Fülle eignen Herzblutes, das der Dichter in seinen typischen Helden hineinlegte, theils des trefflich verwendeten mythologischen Apparates, den der deutsche Volksaberglaube hergab, des mittelalterlichen Zauber-, Teufel- und Hexenwesens; — im zweiten Theile freilich hat sich dem greisen Dichter theilweise eine poetisch-

unlebendigere, allegorisirende Symbolik an Stelle des lebensvollen, volksthümlichen Mythus untergeschoben. Andrerseits beruht auf jenem symbolischen Charakter des Gedichts die Schwierigkeit seines tieferen Verständnisses und das Mannigfaltige und Unerschöpfliche seiner Deutung. Die meisten Menschen, welche den Faust lesen oder auf der Bühne sehen, begnügen sich damit, ihn zu verstehen wie Kinder; er ist ihnen ein dramatisirtes Zaubermärchen, dessen tiefe Lebenswahrheit im ersten Theile sie stückweise ergreift und überwältigt, ohne daß sie nach einem tieferen Sinn des Ganzen fragen; auf den zweiten Theil lassen sie sich ohnedies nicht ein, oder kehren von einem Versuch dazu enttäuscht und abgeschreckt bald wieder zurück.[1]) Aber auch diejenigen, welche jenen tieferen Sinn im Allgemeinen erfaßt haben, gehen in der näheren Durchführung desselben wieder mannigfach auseinander, nicht blos in der Deutung von Einzelheiten, in welche des Dichters Muthwille allerhand dem großen Ganzen fremdartige Liebhabereien „hineingeheimnißt" hat, sondern auch in der Auffassung jener großen Züge, in denen die Idee des Gedichts sich entfaltet. Denn das ist gerade der Unterschied lebendiger, poetischer Symbolik von frostiger, unpoetischer Allegorie, daß der Dichter — darin ganz dem Propheten ähnlich — sie nicht aus nüchterner Reflexion, sondern aus unmittelbarer Eingebung und innerer Anschauung erzeugt und daher nicht einmal selbst von seinen Conceptionen anders als stammelnd prosaische Rechenschaft zu geben vermöchte. So können auch Andere nachher nicht durch eine rein verstandesmäßige, exacte Analyse, sondern nur mit Hülfe einer in den dichterischen Werdeproceß sich hineinversetzende Divination über diese Eingebungen sich Klarheit verschaffen und werden dabei je nach Maß und Art ihrer Divinationsgabe, die wiederum durch ihren verschiedenen allgemein-geistigen Horizont bedingt ist, das Eine sehen und das Andere nicht sehen, oder Dasselbe in verschiedenem Lichte sehen. Darum läßt die Auslegungsliteratur des Faust, wie ansehnlich sie sei, immer wieder neuen Erörterungen Raum: es ist eben ein ächtes Kunstwerk auch darin etwas wahrhaft Göttliches, daß es nicht ausgeschöpft wird, daß es ein Gegenstand unendlicher Auslegungsarbeit bleibt. Nicht in der Bestreitung, wohl

---

1) Erst die neuerlichen Aufführungen des zweiten Theils scheinen denselben wenigstens als Zaubermärchen dem größeren Publikum zu erschließen.

aber in der Ergänzung seitheriger Auslegungen sucht denn auch der nachstehende bescheidene Versuch das Recht seines Daseins.

Also Faust, wie der Dichter ihn uns darstellt in Gestalt eines jener großen Universitätslehrer des späteren Mittelalters, die alles Wissen der Zeit in sich vereinigten, — Faust ist der Mensch in seiner geistigen Unersättlichkeit, in seinem Unendlichkeitstriebe der Welt gegenüber. „Vom Himmel fordert er die schönsten Sterne, Und von der Erde jede höchste Lust, Und alle Näh' und alle Ferne Befriedigt nicht die tiefbewegte Brust." Zunächst hat Faust diesen Unendlichkeitstrieb gerichtet auf die ideale Welt der Gedanken, auf die Wissenschaft; er hat „Philosophie, Jurisprudenz, Medicin und leider auch Theologie" studiert, und ist von alledem unbefriedigt geblieben. „Ich sehe, daß wir nichts wissen können, Das will mir schier das Herz verbrennen." Aber mitten durch diesen ungestillten Wissenstrieb zieht sich ein anderer, der nicht blos „vom Himmel die schönsten Sterne", sondern auch „von der Erde jede höchste Lust" fordert, der auf die reale Welt gerichtete Trieb des Besitzens und Genießens; — „auch hab' ich weder Gut noch Geld, Noch Ehr' und Herrlichkeit der Welt; Es möchte kein Hund so länger leben." Denn erst vom Zusammengreifen vollkommener Erkenntniß und höchsten Genusses der Welt ließe eine Befriedigung der Seele sich hoffen. Darum hat Faust, hinausgreifend über die Grenzen des dem Menschen vergönnten Wissens und Könnens, „sich der Magie ergeben", ob diese ihn durch ihre Geheimmittel hineinversetzen könne in das Centrum des Daseins. Und in der That gelingt es ihm in tiefbewegter mitternächtiger Stunde, in jener Osternacht, den Erdgeist zu beschwören, den Genius der irdischen Welt, — etwa wie es in einer geheimnißvollen Stunde höchster Erregung dem Dichter zu Theil wird, das irdische Weltgeheimniß wie mit Augen zu schauen. Er schaut es, aber er kann es nicht festhalten; dem Moment des seligen Schauens folgt das desto schärfere durchbohrende Gefühl der Armuth und Ohnmacht, des Tantalusdurstes nach unendlichem Leben, und in diesem Gefühle schreitet Faust in jener Nacht zum letzten, verzweifelten Ausweg, zu dem Entschluß, durch Selbstmord die ihm unerträglich gewordenen Schranken des irdischen Daseins zu sprengen. Da, wie er eben den Giftbecher an die Lippen setzt, ertönen die frommen Chorlieder, die den Ostermorgen begrüßen, und diese „Himmelstöne, mächtig und gelind", rufen in ihm das Nachgefühl jener frommen Kindeszeiten wach, da er in den engsten Schranken

des Wissens und Könnens im Glauben selig war, rufen durch diese Erinnerung ihn ins Leben zurück. Verkünden sie ihm nicht auch jetzt das Geheimniß, wie man in aller Enge des irdischen Daseins die Luft der Unendlichkeit und damit der Seligkeit athmen könne, — in der Gemeinschaft des Gekreuzigten und Auferstandenen? Aber Faust kann sich's nicht zu eigen machen, — „Zu jenen Sphären wag' ich nicht zu streben, woher die holde Nachricht tönt", ruft er aus, und „Die Botschaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube."

So erfahren wir, daß für Faust vor der Entfesselung jenes unbändigen Dranges der Erkenntniß, der ihn so unselig gemacht hat, eine Zeit christlich-frommen Kindesglaubens gelegen, da „der Himmelsliebe Kuß sich in ernster Sabbathstille auf ihn herabstürzte und ein Gebet ihm brünstiger Genuß war", und es ist, als wolle ihn die ewige Liebe noch einmal am Scheideweg seines Lebens mahnen und locken. Der folgende Ostertag mit seiner Erquickung in der erwachten Natur und unter fröhlichen Menschen scheint die Verzweiflung der vorangegangenen Nacht in milde Wehmuth aufzulösen, und als er am Abend in seine stille Studierzelle zurückkehrt, ist eine fromme gottsuchende Stimmung über seine Seele gekommen:

— Entflohen sind nun wilde Triebe
Mit jedem ungestümen Thun;
Es reget sich die Menschenliebe,
Die Liebe Gottes regt sich nun.

Ach, wenn in unsrer engen Zelle
Die Lampe freundlich wieder brennt,
Dann wird's in unserm Busen helle,
Im Herzen, das sich selber kennt.
Vernunft fängt wieder an zu sprechen
Und Hoffnung wieder an zu blühn;
Man sehnt sich nach des Lebens Bächen,
Ach, nach des Lebens Quelle hin.

Aber diese innigen Klänge, die uns hineinblicken lassen in ähnliche, wahrhaft fromme Stunden des Dichters, bezeichnen nur ein letztes Aufflammen des Gotteszuges im Herzen Faust's vor seinem Erlöschen. Bald hören wir ganz andere Töne aus seiner Seele, bald hören wir ihn jedes dem Menschen von Gott beschiedene Erdenglück als ein begrenztes und darum trügerisches verfluchen, als Betrug verfluchen auch jede fromme Resignation, auch den frommen Zauber jener Osternacht . . . .

Wenn aus dem schrecklichen Gewühle
Ein süßbekannter Ton mich zog,
Den Rest von kindlichem Gefühle
Mit Anklang froher Zeit betrog, —
So fluch' ich allem, was die Seele
Mit Lock- und Gaukelwerk umspannt,
Und sie in diese Trauerhöhle
Mit Blend- und Schmeichelkräften bannt!
— — — — — — — — — — — —
Fluch sei dem Balsamsaft der Trauben,
Fluch jener höchsten Liebeshuld!
Fluch sei der Hoffnung! Fluch dem Glauben!
Und Fluch vor allem der Geduld!

Wir sehen, jene Nacht, in der ihm der Erdgeist erschien, hat im Leben Faust's eine Wendung hervorgebracht, aber nicht zu Gott hin. Er hat der Weltseele ins Auge geschaut: hinfort kann er nicht mehr zurück in den todten Wissenskram, und nach kurzem Kampfe mit einem „Rest von kindlichem Gefühle", das ihn zu Gott zurückrufen möchte, ist der Zug zur realen Welt, zur unendlichen Lebensfülle der Natur- und Menschenwelt desto unwiderstehlicher in ihm hervorgebrochen. Bereits auch hat er den bösen Geist, der in den Lüften herrscht (Eph. 2, 2; 6, 12, „O gibt es Geister in der Luft, die zwischen Erd' und Himmel schweifend wohnen" ꝛc.) gerufen, ihn „zu neuem, buntem Leben zu führen." Mit einem Wort, der Unendlichkeitstrieb Faust's, als Wissenstrieb gescheitert und verzweifelt, wird zum Triebe unendlichen Genießens, schrankenlosen Ausgenießens der Welt, und ebendamit führt er zum völligen Bruch mit Gott, zum Bund mit dem Teufel. Denn der unbändige Erkenntnißtrieb straft sich wohl durch seine Unfruchtbarkeit, ist aber im Uebrigen mit einem Wandel in Gottes Wegen noch vereinbar: dagegen der schrankenlose Genußtrieb ist nur zu bethätigen Hand in Hand mit einem Geist der frivolen Selbstsucht und vollendeten Gemeinheit, der sich über alles göttliche Recht und Gebot frech und kalt hinwegsetzt. Als diesen Geist der Selbstsucht und Gemeinheit hat Goethe seinen Mephistopheles (der Name stammt aus dem alten Volksbuch vom Dr. Faust) gezeichnet, diese wunderbare Modernisirung des mittelalterlichen Teufels und geniale Personificirung der biblischen Idee des Bösen, als den Doppelgänger, der fortan die Schritte Faust's begleitet, als das schlechte, frivole, gemein-selbstsüchtige Ich, das dem besseren, edleren, gottverwandten in uns gegenübertritt, aber nicht als eine Macht, die wir weg-

schicken könnten, wie wir sie gerufen, — als eine Macht, die uns umgarnt, die uns ihre Straße führt und dem Verderben zuführt. Faust spielt zuerst mit dieser halb unbewußt gerufenen, dann doch von ihm erkannten Macht; er will den zufällig gefangenen Teufel festhalten und gibt ihm so Gelegenheit, ihm seine Gaukelbilder und Sirenenlieder vorzuführen; bald hält der Teufel ihn. Nicht als ob Faust wähnte, die Welt, die der Satan ihm fortan zu unbeschränkter Verfügung stellen soll, könnte seinem Unendlichkeitstriebe wirklich jemals Genüge thun, — im Gegentheil, er verwettet, der ächte Titan, sein Leben, seine Seele auf den Augenblick, zu dem er sagen werde: „Verweile doch, du bist so schön", den Augenblick, der nie kommen soll, weil nichts sein unersättliches Herz je dauernd befriedigen wird. Nicht auch, als wähnte er, Satan könne ihm auch nur für den Augenblick ächten Genuß, wahre Freude geben: — „Was willst du, armer Teufel, geben? Ward eines Menschen Geist in seinem hohen Streben Von Deinesgleichen je gefaßt? Doch hast du Speise, die nicht sättigt, hast du rothes Gold, das ohne Rast, Quecksilber gleich, dir in der Hand zerrinnt, Ein Spiel, bei dem man nie gewinnt ꝛc." Dennoch ergibt er sich ihm mit einem Entschluß der Verzweiflung, weil sein unbändiges Herz keinen Rath weiß, als in Ermangelung der wahren Befriedigung den unendlichen Taumel zu wählen, weil hinter ihm die Brücken abgebrochen sind; — ein desperates sich in die Flammen des Verderbens Stürzen, wie es tiefpsychologisch beim Widerspruch des besseren Bewußtseins der übermächtigen, dämonischen Begierde im Sünder entspricht. „Ich habe mich zu hoch gebläht" — ruft Faust jetzt, die ideale Richtung seines bisherigen Lebens verleugnend, aus — „In deinen Rang gehör' ich nur; Der große Geist hat mich verschmäht, Vor mir verschließt sich die Natur; Des Denkens Faden ist zerrissen, Mich ekelt lange vor allem Wissen. Laß in den Tiefen der Sinnlichkeit Uns glühende Leidenschaften stillen. . . ."

Von da an zeichnet uns des Dichters geniale Kunst seinen Helden auf der Stufe um Stufe abwärts führenden Bahn des verlorenen Sohnes. Mephisto führt zunächst den tiefsinnigen, hochgeistigen Mann in die allerordinärste, geistlos-wüste Kneipgesellschaft, in Auerbach's Keller, um ihm zu zeigen, „wie leicht sich's leben läßt." Allerdings, das schlägt noch nicht an; Faust fühlt sich hier nicht wie Mephisto in seinem Elemente: so muß er weiter in die Hexenküche sinnlicher Aufstachelung, wo ein Zauberbild weiblicher

Reize seine Augen gefangen nimmt, ein Zaubertrank ihn verjüngt, d. h. die entschlummerten heißen Triebe der Jugend in ihm aufweckt. Und so ist es hinreichend vorbereitet, das so alltäglich-schlichte und so wunderbar-einzige Liebestrauerspiel Faust und Gretchen. Der dämonisch überlegene Mann einem unschuldig-lieblichsten Naturkinde voll Herzensgüte, Kindesfrömmigkeit und unbehüteter sinnlichen Schwachheit gegenübergestellt, das er, um die höchste Lust dieser Welt zu genießen, so weit es menschenmöglich ist in sein Verderben verwickelt und zu Grunde richtet. Wohl ringt in ihm mit der gemeinen sinnlichen Begierde die auflodernde Flamme einer wahrhaftigen Liebe. Er flieht vor sich selbst, flüchtet aus dem Zauberkreis des lieblichen Mädchens in die Einsamkeit der großen Natur, die seinem aufgeschlossenen Herzen nun ihre ganze Herrlichkeit offenbart. Der Bösewicht weiß ihn dennoch zurückzulocken. Noch einmal, dicht vor dem Abgrund der Sünde, wird er an Gott gemahnt; das liebende Kind fragt ihn, um seine Seele bekümmert, nach seinem Verhältniß zu Gott, nach seinem Glauben. Er antwortet mit jenem pantheistisch-zerfließenden Bekenntniß, dessen unvergleichlicher poetische Zauber seine religiös-sittliche Haltlosigkeit so manchem verbirgt:

Wer darf ihn nennen?
Und wer bekennen
Ich glaub' ihn?
Wer empfinden
Und sich unterwinden
Zu sagen: Ich glaub' ihn nicht?
Der Allumfasser,
Der Allerhalter,
Faßt und erhält er nicht
Dich, mich, sich selbst?
Wölbt sich der Himmel nicht da droben?
Liegt die Erde nicht hier unten fest?
Und steigen freundlich blickend
Ewige Sterne nicht herauf?
Schau ich nicht Aug' in Auge dir,
Und drängt nicht alles
Nach Haupt und Herzen dir,
Und webt in ewigem Geheimniß
Unsichtbar sichtbar neben dir?
Erfüll davon dein Herz, so groß es ist,
Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,
Nenn' es dann, wie du willst,
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!

Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl ist alles;
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsglut.

Es hat schon mancher dies verlockende Bekenntniß begeistert nachgesprochen, ohne zu bedenken, daß nicht nur nach Gretchens, auch nach des Dichters Urtheil es doch „schief darum steht", indem Faust, dies Bekenntniß in Herz und Mund, ganz ungehindert ist, in derselben Stunde die arglose Seele des liebenden Mädchens verführerisch zu vergiften! — Und der Verführung folgt der Mord, in feiger Weise unter Mephisto's Schutz und Hülfe an dem Bruder der Geliebten vollbracht. Und nun, nachdem er Verbrechen auf Verbrechen gehäuft, nun — während die Seele seines verzweifelten Opfers mit dem Wahnsinn ringt, dem bösen Geiste, der bis ins Heiligthum sie verfolgt, der sie zur Kindesmörderin machen wird, — ist Faust im Stande, den Hexensabbath mitzumachen, sich in den wüstesten Strudel wollüstiger Zerstreuungen zu stürzen, in den sein Geselle — und mit besserem Erfolg als einst in Auerbach's Keller — ihn dämonisch hineinzieht. Allerdings, so versunken ist er noch nicht, daß nicht mitten in diesem Taumel eine Regung des Gewissens ihn ergriffe, das gespenstige Bild des im Kerker schmachtenden, des Richtbeils harrenden Liebchens ihm vor die Seele träte: gewaltsam wallt er gegen den Verderber auf, aber doch ohne sich von ihm loszusagen. Und wenn er nun alles aufbietet, um sein Opfer irdisch zu retten, wenn in der Kerkerscene, wo „ein längst entwöhnter Schauer", wo „der Menschheit ganzer Jammer" ihn anfaßt, die Stimme seines Herzens wieder durchbricht, — es ist doch nicht die Stimme des Gewissens, das sich selbst verurtheilte, das sich mit der — gegen ihn gehalten schuldlosen — Sünderin dem gerechten Gericht Gottes übergäbe.

Stehen wir einen Augenblick still bei dieser Schlußscene des ersten Theils, wohl dem Ergreifendsten, Erschütterndsten, das jemals in deutscher Zunge gedichtet worden ist. Welch eine Predigt der tiefsten Wahrheiten des Evangeliums hat der Dichter bis dahin vollbracht! Wenn das arme, halb unwissend schuldig gewordene Kind, die ganze Tiefe der Blutschuld empfindend, keinen Rückweg ins irdische Leben, kein Vergessen im Arm des Geliebten kennt, sondern nur noch den Ausgang zum sühnenden Tode — „Von hier ins ewige Ruhebett, und weiter keinen Schritt" — und wenn

dieser furchtbare Todesausgang durch Buße und Glauben ihr der Eingang zum ewigen Leben wird — „Gericht Gottes, dir hab' ich mich übergeben! Dein bin ich, Vater, rette mich!“ — gibt es christlichere Erkenntniß der Sünde, christlichere Erkenntniß der Gnade? Und wenn nun der Dichter diesem armen, gläubigen Kinde den ungläubigen Titanen gegenüberstellt, wie er auch diesem Erlebniß gegenüber dennoch dem „Her zu mir!“ des Mephisto schließlich gehorcht, ist es uns da nicht, als müsse das diabolische „Sie ist gerichtet“, welches die Engelsstimme durch ein „Sie ist gerettet“ daniederschlägt, unmittelbar auf das Haupt dessen sich wälzen, mit dem es von jener Osternacht an, da „die Himmelstöne ihn im Staube suchten“, bis hieher gekommen?

Doch hat der Dichter ein endgültiges Gericht über seinen Faust, wie die alte Volkssage es zum Zielpunkt hatte, hier nicht im Sinne gehabt. Der Plan seines Gedichts war hier niemals zu Ende, vielmehr ist derselbe von Anbeginn darauf gegangen, dem bis in die äußerste Tiefe des Verderbens abwärts führenden Wege den aufwärts zur Rettung führenden gegenüberzustellen, und so der christlichen Idee, für die ja der größte Sünder noch erlösungsfähig und die Liebe Gottes größer als die größte Sünde ist, einen noch vollkommneren Triumph zu bereiten.[1]) Als er den zuerst 1790 als Fragment veröffentlichten ersten Theil seines Gedichts im Jahre 1808 als Ganzes von Neuem vorlegte, ergänzt durch die Scenen der Anknüpfung und Bundesschließung mit Mephisto und die Schlußscenen von Valentin's Tödtung an, da hatte er auch jenen majestätischen „Prolog im Himmel“ hinzugedichtet, welcher Faust zum Gegenstand des Wettstreites zwischen Gott und Teufel macht und ebendamit selbstverständlich den endlichen Triumph des Guten in ihm über das Böse in Aussicht stellt. Bekanntlich dem Eingang des Buches Hiob

---

1) Kuno Fischer in seinen Vorträgen über Faust (Deutsche Rundschau, Oct. 1877) behauptet zwar, Goethe habe diesen Zielpunkt erst bei der Wiederaufnahme seines Werkes, in den Zeiten seiner Gemeinschaft mit Schiller, in dasselbe hineingetragen. Aber das ist eine pure beweislose Hypothese, und um so unberechtigter, als um ihretwillen die Versicherung des greisen Dichters, der Plan seines Faust habe ihm seit sechzig Jahren klar in der Seele gelegen, zur „Selbsttäuschung“ gestempelt werden muß. Konnte Lessing seiner Zeit die Idee der endlichen Rettung Faust's fassen, so konnte es der jugendliche Goethe auch; aber den Zielpunkt der ursprünglichen Conception vergessen und hernach unbewußt durch den gegentheiligen ersetzen, konnte er meines Erachtens nicht.

nachgebildet, sucht dieser „Prolog im Himmel“ das Böse in Gottes Weltordnung einzugliedern, den Teufel, „den Gesellen, den Gott dem Menschen beigegeben, um dessen allzuleicht erschlaffende Thätigkeit anzuspornen“, als ein Werkzeug Gottes zu verstehen, wie auch im Gedichte selbst Mephisto sich bezeichnet als „einen Theil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft.“ Und im Zusammenhang mit diesem großartigen Ansatz, das tiefste Problem des religiösen Denkens zu lösen, heißt es über Faust aus Gottes Munde an Mephistopheles: „Zieh diesen Geist von seinem Urquell ab, Und führ' ihn, kannst du ihn erfassen, Auf deinem Wege mit herab, — Und steh' beschämt, wenn du bekennen mußt: Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange Ist sich des rechten Weges wohl bewußt.“ An den ersten Theil seines Gedichts konnte Goethe bei diesen Worten nicht wohl — oder doch nur in sehr beschränktem Maße — denken, denn in diesem sehen wir zwar die bessere Seele Faust's immer wieder auftauchen und der gewissenlosen Gemeinheit des Verführers gegenüber irgendwie sich sträuben, aber immer nur momentan, vorübergehend, im Uebergang zu desto tieferem Sinken; so daß wohl noch von einem unverlorenen Guten im Menschen, nicht aber vom „Bewußtsein eines rechten Weges“, und noch weniger — worauf es doch zuletzt allermeist ankäme — von einem Gehen desselben die Rede sein kann. So ist zum Wahrhalten jenes großen Wortes göttlicher Zuversicht, und damit zur Durchführung und zum Verständniß des Plans des Ganzen der zweite Theil des Faust, den Goethe größtentheils erst zwischen den Jahren 1824 und 1831, also von seinem fünfundsiebzigsten Jahre an gedichtet hat, geradezu unerläßlich. Wie hat er nun in demselben die unvergleichlich große Aufgabe, die er gerade hier sich gestellt, — wir meinen nicht poetisch, denn da steht der zweite Theil dem ersten allerdings gar sehr nach — sondern philosophisch oder theologisch, religiös-sittlich gelöst?

Zunächst galt es, den Helden nach dem furchtbaren Ausgang seines Verhältnisses zu Gretchen des Weiterlebens überhaupt fähig zu machen. Das erreicht der Dichter, indem er den „Unglücksmann“ in die Pflege der Naturgeister, der Elfen gibt, die den Schlummer der Vergessenheit, der Lethe über ihn ausbreiten, bis ihn die Sonne zu neuem Tagewerk gestärkt und genesen erweckt. Man hat diese Naturheilung der furchtbaren Gewissenswunde getadelt, mit achtungswerthem sittlichen Ernst, doch im Mißverständniß

des Dichters.[1]) Es soll keine Wiedergeburt im tiefen, christlichen Sinne des Wortes sein, was er uns vorführt, — die wäre allerdings ohne sühnende Buße und Gnade nicht denkbar — sondern in der That ein Naturheilproceß, wie die Geschichte ihn an manchem gewaltig angelegten Menschen, manchem großen Fürsten und Helden bezeugt, der nach Jugendverirrungen, nicht minder blutroth wie die des Faust, doch aus eigner, natürlich-sittlicher Kraft sich ermannt, die Lust und Schuld der Jugend hinter sich geworfen und ein neues Leben — zwar nicht des Gotteskindes, aber des Thatmenschen begonnen hat. Das ist der neue Weg, den Faust „im dunkeln Drange zum Guten" nunmehr betritt: der unbändige Trieb des Genießens ist in seiner Seele ausgelöscht wie vordem der unersättliche Wissenstrieb, und ein kräftiger Entschluß „zum höchsten Dasein immerfort zu streben" führt ihn auf den Weg der Thätigkeit, der rastlosen Arbeit, der unendlichen That.

Dies, der Unendlichkeitstrieb auf das Gebiet der That gewendet, ist nun der leitende Gesichtspunkt des zweiten Theils. Als Schauplatz des thätigen Handelns eröffnet sich für Faust das öffentliche, nationale Leben. Man wird an des Dichters eigne Versetzung an den Fürstenhof zu Weimar erinnert, indem man Faust und Mephistopheles am Hoflager des deutschen Kaisers, dessen Bild und Lage an einen Maximilian I. erinnert, auftauchen sieht. Auch hier freilich lauert die in dem Maskenfeste breit geschilderte Gefahr, sich in leeren Zerstreuungen, nichtigen Festlichkeiten zu verlieren; aber Faust erhebt sich über diese Versuchung, — er erbietet sich, dem kaiserlichen Hofe die Helena vorzuzaubern, dem bevorzugten Kreise seines Volkes das klassische Schönheitsideal vor Augen zu stellen, und an diese Wunderthat des dichterischen Genius muß er sein Leben setzen. Er muß niedersteigen, wie es geheimnißvoll heißt, „ins Unbetretene, Nicht zu betretende", zu den „Müttern", den außerhalb von Raum und Zeit thronenden Göttinnen, den Urformen der Erscheinungswelt, den Urquellen aller Gestaltung: um das vollendet Schöne hervorzurufen, muß der Dichter niedersteigen in die tiefste Tiefe schöpferischer Kräfte, in des Geisteslebens einsamste Einsamkeit. Wie er nun die Helena hervorgerufen hat, ergreift ihn die Erscheinung mit Liebesflammen: er will sie fassen, halten, zu eigen haben; er will das künstlerische Ideal nicht nur in einem

---

1) Vgl. Kreyssig, Vorlesungen über Goethe's Faust, S. 138 ff.

genialen Augenblick vorübergehend vorgeführt haben, sondern es festhalten im Reiche des gegenwärtigen Lebens, das antike Schönheitsideal dem deutschen Geiste dauernd vermählen, und das erfordert die höchste, ausdauerndste künstlerische Arbeit, wie sich ihrer Goethe auf den Höhen seines männlichen Lebens bewußt war. Um das mit bloßem kühnen, genialen Griff nicht anzueignende Urbild der Schönheit zu gewinnen, muß Faust — wir denken an des Dichters italienische Reise, aber auch an die Wiederentdeckung des klassischen Alterthums im fünfzehnten Jahrhundert — die weite Geisterfahrt durch die Schattenwelt des antiken Lebens, welche im Bilde der „klassischen Walpurgisnacht“ uns vorgeführt wird, antreten, geführt vom „Homunculus“, diesem Kunstproduct pedantischer Stubengelehrsamkeit, in dem doch ein Geistes- und Freiheitstrieb waltet, dem (einem Gelehrtenmythus des sechzehnten Jahrhunderts entlehnten) Sinnbild der humanistischen Schulbildung, die in die klassische Welt einführt. Auch im klassischen Alterthum — predigt der Dichter uns hier im Gegensatz zu dessen einseitigen Bewunderern — gibt es Scheusliches genug, woran Mephisto seine Rechnung findet: aber Faust schreitet — anders als einst in der Blocksbergscene — unberührt davon seinem hohen Ziele zu, zu dem Chiron und Manto endlich ihn weisen. Und nun gewinnt der zweite Theil seinen Höhepunkt in dem symbolischen, frei über alle Differenz der Zeitalter sich wegsetzenden Drama der Helena, das von Goethe schon früher begonnen, aber in den Tagen des griechischen Freiheitskampfes, der das hellenische Alterthum wie ein gegenwärtiges in deutschen Gemüthern wieder aufleben ließ, vollendet worden ist. In streng antiken Formen anhebend, dann aber in die mittelalterlich-moderne Reimzeile übergehend, stellt es die Errettung der antiken Helena durch den mittelalterlich-ritterlichen Faust und die Vermählung beider dar, die Vermählung des vom Untergang erretteten griechischen Schönheitsideals mit dem germanischen Geiste, deren sich der Dichter als seines eignen höchsten künstlerischen Zieles, als seiner eignen weltgeschichtlichen Lebensarbeit bewußt war.

Aber so herrlich dieser Triumph des gelungenen höchsten künstlerischen Strebens ist, so flüchtig ist die Glückseligkeit, die für den vollbringenden Genius dasselbe begleitet. Kaum ist Euphorion, das Kind des idealen Bundes von Faust und Helena, geboren, so wird derselbe (in einer Scene, in welcher Goethe nebenbei den ebendamals in Griechenland erfolgten tragischen Ausgang Byron's hat

feiern wollen) seinen Eltern entrissen und ebendamit auch Helena in die Schattenwelt zurückgerufen: die kaum geborene künstlerische Schöpfung, wie vollendet sie sei, reißt sich vom Herzen ihres Urhebers schmerzlich los und wird ihm fremd, und die künstlerische Kraft selbst, die es mit dem denkenden Geiste mütterlich erzeugt hat, entflieht ihm im Alter. Doch gibt sich auch jetzt der verarmte und alternde Faust keinem Verzagen, keinem Ruhebedürfniß hin. Umsonst spiegelt ihm Mephisto die Möglichkeit einer sardanapalischen Fürstenexistenz vor: Faust wählt statt dessen die unerschöpfliche praktische Arbeit. Dem Wogenschlag des Meeres, der „zwecklosen Kraft unbänd'ger Elemente“ will er seine zweckvolle Thatkraft entgegensetzen, die dem Meere abzuringende unfruchtbare Düne in ein blühendes Culturland verwandeln, und indem er dem hier wieder mit ihm zusammentreffenden Kaiser, der durch Empörung aufs Aeußerste bedrängt ist, mit Mephisto's Künsten zum Siege verhilft, erlangt er von der Dankbarkeit desselben die Belehnung mit dem öden Meeresstrand, aus dem er nun durch rastlose Arbeit der Naturbewältigung ein reiches Fürstenthum herstellt, eine Schöpfung, welche an die aus dem zerfallenden mittelalterlichen Reiche sich loslösenden protestantischen Niederlande gemahnt. So hat der Dichter seinen Helden mit seinem Unendlichkeitstriebe die praktisch-schöpferische Arbeit der Culturförderung, der Naturbewältigung als die höchste Entfaltung des der Welt zugewandten Menschenthums ergreifen lassen. Hier angelangt, erinnert er uns ernst genug, daß auch die höchste Stufe, welche Faust im Bunde mit Mephisto erklimmen kann, nichts weniger als ohne Sünde sei. Zwei patriarchalische Alte, Philemon und Baucis, haben inmitten des von Faust gewonnenen Landes auf einer Höhe ein Hüttchen mit alten Bäumen und eine Kapelle, die sie bedienen; da haben sie seit Menschengedenken gewohnt und Schiffbrüchige gerettet. Ihr unabhängiges Dasein und frommes Wesen ärgert Faust's selbstherrliche Gefühle; er will sie auskaufen, und da sie das ablehnen, mit Gewalt versetzen. Mephisto sorgt dafür, daß das nicht ohne Mord und Brand abgeht, und so ist auch der aufwärts ringende Pfad des geläuterten Faust noch einmal mit schwerer Schuld befleckt, fast schon an der Schwelle des Todes. Denn schon umlauern des hochbetagten Greises Haus die Vorboten des Todes, Mangel, Noth, Schuld, Sorge, und die Sorge dringt ein und haucht ihm Blindheit an. Wohl ergreift ihn jetzt ein Gefühl, daß alles, was er gethan und unermüdlich

thue, noch nicht das Rechte sei, weil er es thue im Bunde mit dem Bösen:

„Noch hab' ich mich ins Freie nicht gekämpft:
Könnt' ich Magie von meinem Pfad entfernen,
Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen,
Stünd' ich vor dir, Natur, ein Mann allein,
Da wär's der Mühe werth, ein Mensch zu sein.
Das war ich einst, eh' ich's im Düstern suchte,
Mit Frevelwort mich und die Welt verfluchte . . .“

Aber er hat keine Frist mehr zu neuer Lebenswendung, seine Stunde ist da. Jene tiefere Regung weicht dem erneuten Schwärmen des blinden Alten für noch einen zu feiernden Triumph der Cultur über die Wildniß, der die Spur seiner Erdentage auf Aeonen erstrecken soll: der Gedanke an den Tag, wo er einen sein Land durchziehenden verderblichen Pfuhl zum blühenden, volkreichen Gelände umgeschaffen haben werde, begeistert ihn so hoch, daß er im Vorgefühle der Erreichung das Schicksalswort ausspricht, auf das er einst seinen Tod gewettet: „Zum Augenblicke möcht' ich sagen Verweile doch, du bist so schön.“ Da ist seine Uhr abgelaufen und der Zeiger fällt. —

Ist er damit, wie einst der Pact lautete, dem Satan verfallen? Aber dazu müßte doch das Gottverwandte, Gottebenbildliche in ihm unter Führung Mephisto's allmählich zu Grunde gegangen und in gemeiner Selbstsucht ausgelöscht sein, wohin es im ersten Theil des Gedichts allerdings zu gerathen schien; nun aber hat es sich behauptet, zu sittlicher Tüchtigkeit entfaltet und bis ans Ende bewährt. Es ist daher vollkommen in Ordnung, daß der Teufel und seine Helfershelfer die aus dem verfallenden Leibe hervorflatternde Psyche, die unsterbliche Seele nicht erhaschen. Nicht, als ob dieselbe durch ihre eigne Tugend und Reinheit im Stande wäre, sich gen Himmel zu schwingen: diese Tugend und Reinheit fehlt ihr nur allzusehr, und der Dichter drückt die volle Wahrheit der Sachlage aus, wenn er Himmel und Hölle sich um sie streiten läßt. Aber Engel Gottes, Kräfte, Strahlen der ewigen Liebe nehmen sich ihrer an, entwaffnen die höllischen Mächte und tragen das gerettete Unsterbliche der Gnadenkönigin zu:

Gerettet ist das edle Glied
Der Geisterwelt vom Bösen:
Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen;

Und hat an ihm die Liebe gar
Von Oben theilgenommen,
Begegnet ihm die sel'ge Schaar
Mit herzlichem Willkommen.

Wunderlich, daß man — in sehr unangebrachter Advokatie des Teufels — über die Art und Weise, wie Mephistopheles von den Engeln um die Seele Faust's gleichsam betrogen werde, den Dichter getadelt, ihn der poetischen Ungerechtigkeit angeklagt hat.[1]) Betrogen hat hier lediglich der Teufel sich selbst, indem er den unendlich strebenden Menschen bis zur Todesstunde innerlich ruiniren zu können gemeint hat, so daß er dann als inwendig verfaulte Frucht ihm anheimfallen müsse: indem Faust sich aus dem Niedergang der Sünde doch wieder aufgerungen hat zu höherem Streben und in diesem höheren Streben bis zu Ende ausgeharrt, sich „strebend zu bemühen" nicht aufgehört hat, hat er sich die Erlösungsfähigkeit bewahrt, der nun „die Liebe von Oben" mit ihren rettenden Engeln entgegenkommt. Daß diese Engel das Höllengelichter mit glühenden Rosen verscheuchen, daß Mephisto, ihnen gegenüber von sinnlichem Kitzel ergriffen, sich seine Beute entschlüpfen läßt, ist nur der sinnliche Ausdruck des Gedankens, daß die himmlische Liebe für Höllenkinder nur brennendes Feuer ist, im Satan nur als gemeines Gelüste zünden kann, während sie in der aufwärts ringenden Menschenseele ein Object der Erlösung findet. Sie hieran hindern kann doch der Pact nicht, den Faust einst mit dem Satan geschlossen; einen solchen Pact geschlossen hat jeder, der je sich mit Bewußtsein der Sünde ergab, aber die Gnade zerreißt ihn in der Stunde der Errettung; dieser Pact bindet Gott nicht, denn Er ist dem Teufel nichts schuldig.

Mit mehr Recht könnte man an zwei anderen Punkten dieses Ausgangs Anstoß nehmen: an der Verlegung des Erlösungsprocesses aus dem Diesseits ins Jenseits, und an dem Vollzug desselben durch Engel zur Madonna hin, anstatt durch Christus zu Gott hin. Freilich wäre es ungleich größer gewesen, wenn uns der Dichter in einem diesseitigen Bekehrungswege seines Helden zu Gott den subjectiven Proceß der Erlösung in psychologischer Wahrheit veranschaulicht hätte, anstatt uns ein jenseitiges poetische Schattenbild derselben zu geben; allein das überstieg seine poetische Kraft,

1) Vgl. Kreyssig a. a. O. S. 250.

weil es seine persönliche innere Erfahrung überstieg. Es war ihm gegangen wie seinem Helden: aus innigen, flüchtigen Jugendanwandlungen von christlichem Glaubensleben hatte er sich in den Ocean geistlich-sittlichen Weltlebens gestürzt; seine lebendige Gottheit war Faust's Erdgeist geworden, der erhabene, überwältigende Geist der Natur und Weltgeschichte, und sein Glaubensbekenntniß jenes faustische „Nenn's Glück, Herz, Liebe, Gott, — ich habe keinen Namen dafür, Gefühl ist alles!" Erst allmählich, in der Reife der Jahre, tauchten seinem geläuterten Denken ewige Sterne wieder aus dem Meer der vergötterten Welt empor, der persönliche Gott, die unsterbliche Seele, — ohne doch, bei aller wachsenden Ehrfurcht vor Bibel und Christenthum, ihm zurückzuleuchten zu dem frommen Glauben der Kindheit. Und so wird die praktische Religion seines Alters eben das, wozu er am Ende seines Faust sich bekennt: Hienieden arbeiten ohne Rast, unermüdlich streben, so lange es Tag ist, und im Dunkel des Jenseits auf eine ewige Liebe hoffen, die den glimmenden Docht nicht auslöschen, die die Seele, welche in der Unendlichkeit ihres Thätigkeitstriebes die Bürgschaft der Unsterblichkeit habe, von den irdischen Schlacken reinigen und zu neuem Lauf durch neue, höhere Sphären beflügeln werde. — Warum er nun diese ewige Liebe durch Engel (die ihm verklärte Menschenseelen sind) und durch die Himmelskönigin Maria zur Darstellung bringt, anstatt durch den Heiland und den ewigen Vater? Gewiß nicht aus Geringachtung Christi, von dem er in seinen alten Tagen einmal gesagt hat: Ich bete ihn an wie die Sonne am Himmel.[1]) Noch weniger aus Katholicismus, dessen innere Unwahrheit er klar durchschaute, wenn er gleich die poetischen Veranschaulichungsmittel christlicher Ideen, die derselbe darbot, nicht verschmähen mochte. Bemerkenswerth bleibt, daß ebensowenig wie Christus auch der im Anfang des Gedichts, im Prolog, erscheinende Vatergott am Schluß desselben wieder hervortritt. Es unterbleibt dies vielleicht darum, weil alles, was der Dichter vom jenseitigen Leben Faust's zur Darstellung zu bringen wagt, doch nur als ein erster elementarer Kindesanfang eines unendlichen Entwicklungs- und Heiligungsprocesses gelten soll und daher

---

1) Gespräche mit Eckermann. Uebrigens zeigt das letzte Stück der „Paralipomena zum Faust", daß Goethe an die Hereinziehung Christi, des „vom Throne herrschenden Reichsverwesers", in den Schluß des Gedichtes wohl gedacht, aber wieder davon Abstand genommen hat.

noch nicht dem Gottessohne oder dem Vatergott in unmittelbarer Berührung, sondern nur erst ihren unterthänigen, erdverwandten Abbildern und Werkzeugen schien zugeführt werden zu müssen. Oder vielleicht darum, weil der Dichter seiner Helena, dem immerhin nur irdischen und vergänglichen künstlerischen Ideal, die himmlische Liebe in correlater Gestalt, als das Ewig-Weibliche, Jungfräulich-Mütterliche, gegenüberstellen wollte, das nun in alle Ewigkeit die Mannesbrust reinigend durchglühen müsse, so daß aus poetischen Motiven Maria geradezu als Symbol des erlösenden Gottes und Heilandes selbst gewählt wäre.

Wie dem auch sei, immerhin werden wir an diesem Schlusse des Gedichts bei aller Bewunderung gestehen müssen, daß der Dichter seine Aufgabe, „das Unzulängliche zum Ereigniß, das Unbeschreibliche zum Gethanen werden zu lassen“, die höchste Aufgabe, welche menschliche Poesie sich stecken konnte, nur unvollkommen gelöst hat. Gewiß, sein Faust, in der weltlichen Literatur ohne Gleichen, reicht doch nicht von ferne heran an den Tiefsinn jenes Buches der Bücher, das auch mit der Wahl des Menschen zwischen Gott und der Schlange beginnt, dann durch Jahrtausende hindurch den ringenden Kampf von Schlangensame und Weibessame, von Satanslist und Menschenherz uns beleuchtet, aber am Kreuz auf Golgatha uns auch den Sieg und Triumph der ewigen Liebe inmitten der Menschheit und Weltgeschichte offenbart, um uns von da die Wege innerer Aneignung dieser erlösenden Liebe zu weisen, bis dahin, wo sie ausmünden in die Perlenthore des himmlischen Jerusalem. Dennoch, wenn wir sehen, wie unser greiser Dichter in jenem seinem größten, von der Jugend bis ins Alter ausgetragenen Werk ein weltlich-poetisches Spiegelbild dieser geoffenbarten Gottes- und Menschheitsgeschichte vorlegt wie ein Testament; wenn wir in diesem Testamente ihn demüthig bekennen hören, wie er — abgekommen von dem Gotte seiner Kindheit — vergebens gesucht habe, an der Welt den unendlichen Durst seiner Seele zu stillen, wie der Wissensdrang ihm nur Verzweiflung am rechten Wissen, der Genußdrang nur brennendes Schuldgefühl, und selbst das höchste künstlerische Schaffen und Gelingen nur momentane Befriedigung eingebracht habe, und wie er nun am Ende einer treuen, großen Lebensarbeit, die doch nur Stückwerk, doch nur Gemisch von Gutem und Bösem sei, allein darauf hoffe, sterbend in die Hände einer ewigen Liebe zu fallen, die ihm geben werde als ein gereinigtes Kind einen neuen, höheren Lauf

zu beginnen, — nein, das ist kein Prophet des Atheismus, des Antichristenthums, der so zu uns redet, vielmehr ein Prophet — wenn auch eben nur ein Prophet — des Evangeliums. Und wenn man den Namen eines Christen im Vollsinn des Wortes auf ihn nicht anwenden will und kann, das wird man ihm lassen müssen: er war, als er solch ein Ergebniß seines Lebens zog, „nicht fern vom Reiche Gottes“; und so wird er auch uns an seinem Theil ein Wegweiser zu demselben sein können.

Protestantisches in Goethe.[1])

Verehrte Anwesende! Ich stehe vor Ihnen als Sprecher des Evangelischen Bundes, jener Vereinigung, welche vor zwölf Jahren die Noth der Zeit erzeugt hat, um womöglich das verhängnißvolle Netz zu zerreißen, welches Ultramontanismus und Jesuitismus über unser Vaterland ausgespannt haben. Ich stehe aber auch vor Ihnen als ein Kind dieser Stadt, das es in hohem Alter noch einmal zur Stätte der Kindheit zurückzieht, und setze bei Ihnen ein Echo voraus für den großen Namen, welcher dieser Stadt in der deutschen Geschichte einen unvergänglichen Adel verleiht. Noch reicht meine Kindheit um acht, neun Jahre in Goethe's Leben zurück; noch habe ich die Gassen und Häuser von Frankfurt gesehen fast so, wie er sie einst gesehen hat, — heute größtentheils eine untergegangene Welt. Aber nicht vergangen ist der Glanz des Genius, der von hier aus einst seinen Sonnenaufgang nahm; vielmehr hat sich des greisen Dichters Weissagung erfüllt, mit der er in Deutschlands kraftvolle Entwicklungsgeschichte hinausblickte:

„Und wenn sich meine grauen Wimpern schließen,
So wird sich noch ein mildes Licht ergießen,
Von dessen Wiederschein von jenen Sternen
Die späten Enkel werden sehen lernen,
Um in prophetisch höheren Gesichten
Von Gott und Menschheit Höh'res zu berichten."

Die Goethe-studien blühen in unseren Tagen mehr wie je, und nicht bloß aus einem üppigen Trieb der Specialgelehrsamkeit: es waltet in dieser an wahren großen Dichtern so armen Zeit ein Gefühl, daß hier ein noch lange nicht ausgebeutetes Geisteserbe unseres Volkes liege, eine Fülle von Weltweisheit im edelsten Sinne des Wortes, an der „die späten Enkel" noch immer „von Gott

1) Gehalten im Ev. Bunde zu Frankfurt a. M. 11. März 1899.

und Menschheit“ Neues zu lernen haben. Sollte denn dieser Weltweise, von dem man in der That sagen kann, daß nichts Menschliches ihm fremd geblieben, nicht auch in der gegenwärtigen kirchlichen Nothlage unseres Vaterlandes ein gutes Wort, einen zurecht-leitenden Wahrspruch für uns haben?

Aber indem ich diese Frage aufwerfe, vernehme ich auch wider dieselbe einen alten und jungen Widerspruch. Er geht leise und verzagt durch fromme protestantische Kreise, er tönt laut und höhnend aus ultramontanen hervor, und lautet: Was, du willst über eine kirchliche Lebensfrage unseres Volkes einen Mann zum Zeugen und Rathgeber aufrufen, der so gut wie völlig außerhalb des kirchlichen Lebens gestanden, der überhaupt nach seinem eigenen Geständniß gar kein Christ gewesen ist; ja der nicht einmal einen sittlich sauberen Charakter aufzuweisen hat? Gestatten Sie, daß ich mich mit diesem unüberhörbaren Einwand vorgängig ein wenig beschäftige.

Die Verunglimpfungen von Goethe's Charakter, wie sie soeben aus Anlaß des Straßburger Denkmal-unternehmens ultramontanerseits aufs plumpste erneuert worden sind, waren schon zu seinen Lebzeiten vernehmbar. „Ich weiß, klagt der Greise gegen Eckermann, ich bin vielen ein Dorn im Auge, und da man an meinem Talent nicht rühren kann, so will man an meinen Charakter. Bald soll ich stolz sein, bald egoistisch, bald voller Neid gegen junge Talente, bald in Sinnenlust versunken, bald ohne Christenthum, und nun endlich gar ohne Liebe zu meinem Vaterland und zu meinen lieben Deutschen“ (Eckermann, Gespräche mit Goethe. Bd. III, S. 314). Wer sich mit Goethe über seine Werke hinaus mit einiger Liebe persönlich bekannt macht, der wird finden, daß er — ohne Fehler und Fehltritte zu leugnen, das alles mit gutem Gewissen von sich ablehnen konnte. Wie will man einen Charakter herabsetzen, dessen tiefster Grundzug in seltenem Maße die Wahrhaftigkeit war? „Das Erste und Letzte, was vom Genie gefordert wird, lautet einer seiner Sprüche, ist die Wahrheitsliebe.“ Und wiederum: „Gott hat die Gradheit selbst ans Herz genommen; Auf gradem Weg ist niemand umgekommen.“ „Selbst in meiner Poesie, durfte er sagen, habe ich nie affectirt: was ich nicht lebte und was mir nicht auf die Nägel brannte, das habe ich auch nicht ausgesprochen“ (a. a. O. S. 315). „In religiösen Dingen, in wissenschaftlichen, in politischen — klagt er bei Eckermann — überall machte es mir zu schaffen, daß ich nicht heuchelte und daß ich den Muth hatte

mich auszusprechen wie ich empfand“ (a. a. O. S. 41). Wen aber, der namentlich in religiösen Dingen mit ihm unzufrieden ist, müßte das Bekenntniß nicht entwaffnen:

„Wenn ich kennte den Weg des Herrn,
Ich ging' ihn wahrhaftig gar zu gern;
Führte man mich in der Wahrheit Haus,
Bei Gott, ich ging' nicht wieder heraus!“ —

Zu dieser Wahrhaftigkeit kommt in Goethe's Charakter eine vielseitige, ungemeine Herzensgüte. Mag man ihm nachgehen in seinen Jugend- oder Altersverkehr mit seinen Freunden, denen er insgemein überlegen war, ohne sie's fühlen zu lassen; oder in die wohlwollende Milde seines Urtheils über Mitstrebende, die ihn einmal über einen gegentheilig gearteten jüngeren Dichter das Wort ausrufen läßt: „Und wenn ich mit Menschen- und Engelszungen redete, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönend Erz oder eine klingende Schelle“ (a. a. O. Bd. I, S. 234); oder endlich in die stillen Wege der Barmherzigkeit, man findet überall das Gegentheil eines stolzen Egoisten. Einen hülflosen Hypochonder, der sich an ihn wendet, versorgt er mit Kleidern, Obdach, Beschäftigung und gibt ihm jahrelang den sechsten Theil seines bescheidenen Gehaltes ab; wo er in oder außer seinen Berufswegen einen redlichen Menschen fördern kann, da ist es ihm eine Freude, und sein ganzes Volk zu fördern, ihm zu dienen mit der Gabe, welche ihm gerade verliehen war, es auf eine höhere Stufe edler Bildung zu heben, ist ihm Lebensgedanke. — Allerdings, neben diesen Lichtseiten seines Charakters fehlt ein peinlicher Schatten nicht: der Mangel an Selbstzucht in seinem Verhältniß zu Frauen. Es ist da nichts zu vertuschen oder zu beschönigen; die Tragik seines Lebens verräth die ganze Größe dieser sittlichen Schwäche, — dieselbe hat ihn um das Glück und den Segen einer edlen Häuslichkeit, einer ebenbürtigen Ehe gebracht. Aber ein Zwiefaches wird bei einer gerechten Beurtheilung doch auch hier in die Wagschale zu legen sein. Einmal, eine wie breite Mitschuld an jener individuellen Schwäche trägt die französische Leichtfertigkeit des vorigen Jahrhunderts, welche nicht nur an den Fürstenhöfen, sondern in unseren besseren Ständen überhaupt die sittlichen Begriffe in geschlechtlichen Dingen abgestumpft hatte, so daß auch eine so brave Frau wie Goethe's Mutter an seinem Verhältniß zur Christiane Vulpius kaum Anstoß nahm. Dann aber ist nicht zu verkennen, daß jene Verirrungen auch da, wo sie

uns am peinlichsten berühren, doch immer auf die grundtüchtige Natur des Dichters, auf seine edle, dem Idealen zugewandte Sinnesart und Thätigkeit nur vorübergehende Schatten zu werfen vermögen; daß sie, wie er es an seinem „Faust“ darstellt, die bessere Seele in ihm nie dauernd zu unterdrücken im stande sind. Dessen nicht zu gedenken, daß die, welche diese Flecken an Goethe's Leben am eifrigsten an den Pranger zu stellen bemüht sind, unsere Ultramontanen, auch in diesem Stücke vollendete Pharisäer sind, indem sie in ihrer Papst-, Priester- und Mönchsgeschichte über noch ganz andere Anstöße aalglatt wegzugleiten vermögen.

Was die Frage nach Goethe's Verhältniß zum Christenthum angeht, so läßt sie sich hier nicht wohl beiläufig erledigen, ebensowenig aber ganz übergehen, indem durch sie der Werth seines Urtheils über Katholicismus und Protestantismus bedingt ist. Es kommt darauf an, ob man das Christsein in einem engeren oder weiteren Sinne nimmt, und es kommt weiter darauf an, die zeitgenössische Auffassung und Lage des Christenthums in Anschlag zu bringen und in Goethe's Leben selbst verschiedene Zeitalter zu unterscheiden. Der Knabe wurde von der absterbenden lutherischen Orthodoxie unterwiesen, die bereits unvermerkt in trockene Moral überging; sie konnte ihm um würdigen Abendmahlsgenuß bange machen, aber sein Herz nicht für sich erwärmen oder begeistern. Dies that privatim die mit Andacht und Liebe ergriffene Bibel, aber schon der Knabe verweilte am liebsten beim ersten Glaubensartikel, beim Schöpfergott und seiner Offenbarung in der Natur. Das Christenthum im strengen Sinne des Wortes, die Erlöserreligion, trat ihm erst nahe, als er zwischen der Leipziger und Straßburger Studentenzeit an Leib und Seele krank zu Hause saß und jene „schöne Seele“, seine mütterliche Freundin Susanne von Klettenberg, sich seiner annahm. Es war das Christenthum der von der Volkskirche Unbefriedigten, zu engeren Gemeinschaften Zusammengeschlossenen, das Christenthum Zinzendorfs, des originellsten, innigsten und in seiner Weise freiesten Christuspredigers der Zeit, welches ihn hier ergriff; und nochmals nach der Straßburger Zeit, da die Sesenheimer Herzens- und Gewissenswunde noch nachblutet, lebt — vermittelt durch den Umgang der „schönen Seele“ und den Eindruck ihres Gottesfriedens — der Zauber dieses Christenthums über ihn auf. Dieser Zeit ohne Zweifel entstammen jene tief-ergreifenden Herzenstöne im ersten Aufzug des „Faust“:

„Sonst stürzte sich der Himmelsliebe Kuß
Auf mich herab in ernster Sabbathstille,
Und ein Gebet war brünstiger Genuß . . .“

„Ach wenn in unsrer engen Zelle
Die Lampe freundlich wieder brennt,
Dann wird's in unserm Busen helle,
Im Herzen, das sich selber kennt.
Vernunft fängt wieder an zu sprechen
Und Hoffnung wieder an zu blühn;
Man sehnt sich nach des Lebens Bächen,
Ach nach des Lebens Quelle hin!“

Wenn Goethe später gemeint hat, es würde nur auf die trefflichen Männer, die er auf dem Herrnhuter Synodus kennen gelernt hatte, angekommen sein, ihn ganz zu dem Ihrigen zu machen, so hat er sich über sich selbst getäuscht. Herrnhut in allen Ehren, aber er war von Gott nicht zum Herrnhuter gemacht. Der Grund, den er selbst für seine Trennung von ihnen angibt, — daß er ihre Lehre von der gänzlichen Verderbtheit menschlicher Natur sich nicht anzueignen vermocht, sondern an einem durch die Gnade entwicklungsfähigen Keim des Guten in uns festgehalten habe („Aus meinem Leben“, Buch III), trifft die Sache nur halb; der Gegensatz war breiter und tiefer. Sie wollten, weltabgeschieden und allein um Jesum geschaart, hienieden lediglich einer künftigen Welt entgegenleben: in ihn hatte Gott den weitesten Sinn für die Herrlichkeit der gegenwärtigen Welt, der Welt des Geistes wie der Natur, gelegt, um denselben Sinn durch ihn seinem Volke und Jahrhundert weiter zu erschließen. Wie hätte er die begeisternde, entzückende Lebensfülle, die aus Menschenherz und Naturwelt ihm aufging wie kaum je einem anderen Sterblichen, vorwiegend unter dem Gesichtspunkt der Sünde und des Todes zu betrachten vermocht? So setzt sich in ihm der Religion des Erlösers, wie die absonderlichen Christen seiner Zeit sie ihm nur in Einseitigkeit darzubieten vermocht, im Einklang mit jenem Kindeszuge zum ersten Glaubensartikel wie mit dem geistigen Gesammtzuge der Zeit eine Religion des Schöpfergottes entgegen. Nicht nur das, was Bibel und Kirche als Offenbarung verkünden, — nein, alles was in der Welt Gottes Gepräge trägt, auch Jesus, aber nicht er allein, sondern alles Göttliche in Menschenherz und Natur ist Eine große Offenbarung, und sie zu erkennen, mitzuleben und zu verdanken ist Religion. Wie lebendig sie in ihm war, zeigt noch die rührende Altersgeschichte, da seine

Angehörigen sich über die Muttertreue einer Grasmücke gegen ihre Jungen erstaunen, und er ihnen zuruft: „Närrische Leute, — wenn ihr an Gott glaubtet, so würdet ihr euch nicht wundern" (Eckermann II, S. 347). — Das schien ja eine viel vollkommnere, allseitigere Religion zu sein als die der Herrnhuter, und war doch nicht minder einseitig und mit einem wesentlichen Mangel behaftet. Denn über der Zusammenfassung der ganzen in der Welt offenbaren Gottesherrlichkeit in den Idealbegriff der Natur entzieht sich dem Goethe'schen Genius das specifische Verhältniß, welches Gott zur persönlichen, ethisch angelegten Creatur als der Heilige einnimmt, ein Verhältniß, an dessen Bewußtwerden das Schuldgefühl und Erlösungsbedürfniß hängt. Es ist auffallend, wie wenig bei Goethe auch in seinen frömmsten Betrachtungen von der Heiligkeit Gottes die Rede ist. Er redet nicht leicht, wie sein großer Zwilling am Sternenhimmel deutscher Dichtung, von „des Gesetzes Größe", vor welcher der Mensch „in seiner Blöße steht", von dem „Heiligen, dem die Schuld sich nahen" muß; er bleibt immer der Ganymed, den die Frühlingssonne ewiger Liebe anglüht, den es „umfangend, umfangen" aufwärts an den Busen des ewigen Vaters trägt. Und so geht es ihm freilich gerade entgegengesetzt wie dem großen Haufen seiner naturtrunkenen angeblichen Nachfolger, denen Gott im Abgrund der Natur verloren geht: er bleibt ein durchaus frommer, gottgläubiger Mensch, der uns die schönste Erklärung angeborener Religion geben kann, die ich kenne:

„In unsres Busens Reinheit wohnt ein Streben,
Uns einem Bessern, Höhern, Unbekannten
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
Enträthselnd uns den ewig Ungenannten:
Wir nennen's Fromm-sein . . ."

(„Trilogie der Leidenschaften.")

Aber diese Frömmigkeit, obwohl eine Frucht des Christenthums in seinem Gemüthe, trägt keine specifisch-christlichen Züge; sie trägt eher ideal-heidnische; sie ähnelt der Frömmigkeit der griechischen Tragiker, in der sich die reinsten Gefühle und edelsten Ahnungen der antiken Welt dem Christenthum entgegenstrecken; —

„Wenn der uralte
Heilige Vater
Mit gelassener Hand
Aus rollenden Wolken
Segnende Blitze
Ueber die Erde sät,

Küss' ich den letzten
Saum seines Kleides,
Kindliche Schauer treu in der Brust."
(„Grenzen der Menschheit.")

Das ist der Standpunkt, zu dem Goethe in seiner ehrlichen Weise sich bekennen will, wenn er sich Lavater gegenüber als keinen Unchristen noch Widerchristen, aber als decidirten Nichtchristen bezeichnet. In gewissem Sinne ist es von da an immer sein Standpunkt geblieben. „Ich glaubte an Gott und die Natur, an den Sieg des Edlen über das Schlechte," sagt er noch zu Eckermann; „aber das war den frommen Seelen nicht genug, ich sollte auch glauben, daß drei eins sei und eins drei; aber das widerstrebte dem Wahrheitsgefühl meiner Seele; auch sah ich nicht ein, daß mir damit auch nur im mindesten wäre geholfen gewesen." Nichtsdestoweniger findet im religiösen Leben des Dichters auch von nun an noch eine starke Ebbe- und Flutbewegung statt, zunächst vom Christenthum weg, dann wieder zum Christenthum hin. Die Versetzung an den ganz verweltlichten Weimarer Hof, der Liebeszauber der Frau v. Stein, der Bruch mit alten christlichen Freunden wie Klopstock und Lavater konnte der religiösen Vertiefung des Dichters nicht günstig sein. Immerhin bleibt er auch in diesem Wirbel eines rührenden Gebetes fähig, wie jene „Harzreise im Winter" es für ein unglückliches Gemüth zum „Vater der Liebe" sendet; ja er bleibt fähig, seine Iphigenie zu dichten, die ethisch zarteste seiner Schöpfungen, in der sich das tiefste Geheimniß des Christenthums, daß der Fluch eines schuldvollen Geschlechtes durch die Liebe einer reinen Seele gelöst werden kann, ahnungsvoll spiegelt. Aber zu der wachsenden Naturvergötterung tritt nun die fortschreitende Kunstvergötterung hinzu, und beide miteinander treiben den Dichter in jenes bewußte Heidenthum hinein, das in der italienischen Reise seinen Höhepunkt feiert. Genuß und Hervorbringung des Schönen soll die in ihrer Lebensfülle doch insgeheim hungernde und dürstende Seele genesen machen, Natur- und Kunstsinn die erlösende Religion sein. In diesem Sinne heißt es jetzt: „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion; wer jene beiden nicht besitzt, der habe Religion." Und diese Natur- und Kunstreligion geht Hand in Hand mit einer ausgeprägt heidnischen Moral, wie die römischen Elegieen sie bezeugen, und mit einer geradezu feindseligen Verstimmung gegen das Christenthum, wie die venetianischen Epigramme sie gelegentlich zum

Ausdruck bringen. Indeß auf dieser Sandbank eines falschen Griechenthums sitzen zu bleiben, war unser Dichter zu groß und gut. Und kann sein großer jenenser Freund, der nun zum Doppelgestirn mit ihm zusammentritt, ihn von dem Traume einer welterlösenden Kunstreligion nicht befreien, weil er selbst in diesem Traume befangen ist, so kann er doch mit seinem ethischen Pathos heilsam auf ihn zurückwirken: das zeigt der große Umschlag von den römischen Elegieen zu „Hermann und Dorothea“, — nach jenen Producten der Properzbegeisterung welch ein gesundes Kind deutsch-christlichen Geistes! — Aber ein tieferer Umschwung datirt, worauf Julian Schmidt mit Recht aufmerksam gemacht hat (in dem Aufsatz über Goethe's Stellung zum Christenthum, Goethejahrbuch von 1881), von der hereinbrechenden Noth der Zeit. Mit dem eisernen Fußtritt, den der Erbe der französischen Revolution ins Herz Deutschlands setzt, mit der Schlacht bei Jena ist der Goethe-Schiller'sche Traum einer ästhetischen Weltverklärung vorbei. Und wenn Goethe in diesem Augenblick seine wilde Ehe sühnt, so ist das nur ein Symbol des tieferen sittlich-religiösen Lebensernstes, der von da an dauernd bei ihm hervortritt. Welch ein Abstand zwischen der leichtfertigen Auffassung der Lebensverhältnisse im Wilhelm Meister und den nun gedichteten Wahlverwandtschaften, jenem vielverkannten Meisterwerke, welches weit entfernt schlüpfrig zu sein vielmehr nach des Dichters eigenem Zeugniß das Wort Christi ins Licht stellt: „Wer nur ein Weib ansiehet ihrer zu begehren, hat schon die Ehe mit ihr gebrochen in seinem Herzen.“ Und schon vorher hat den Dichter ein „längst entwöhntes Sehnen ergriffen nach jenem stillen, ernsten Geisterreich“, das einst seine Jünglingsjahre umfangen: er hat die Faustdichtung wieder aufgenommen, und wie ist sie, gerade auch in den neu hinzukommenden Stücken, ein Resonanzboden der tiefsten religiösen Empfindungen. Endlich, wenn man die mit dem beginnenden Alter unternommenen Selbstbekenntnisse, wenn man „Wahrheit und Dichtung“ darauf ansieht, wie überraschend reichlich sind die religiösen Erörterungen darin, wie ernst, wie wahrhaft und bei aller Geistesfreiheit wie positiv.

So finden wir denn überhaupt sein Alter zunehmend von religiösen Gedanken beherrscht. Während er der Philosophie die Aufgabe und Fähigkeit uns Gottes zu vergewissern abspricht, ruht er mit fröhlicher Gewißheit im Glauben, der gelegentlich — wie z. B. in jenem Worte vom Glauben und Unglauben als dem tiefsten

und wirksamsten Gegensatz der Weltgeschichte — (in den Anmerkungen zum Westöstlichen Divan) — von ihm die höchsten Würdigungen empfängt. Und bei aller Demuth, in der er an der unbegreiflichen Erhabenheit Gottes festhält, ist ihm die persönliche, die christliche Gottesidee nicht zweifelhaft: hinter dem Polytheismus, dem er als Dichter, dem Pantheismus, dem er als Naturforscher huldigt, steht ihm für sein persönliches Bedürfniß der persönliche Gott, zu dem man beten kann. „Ich frage nicht, ob das höchste Wesen Verstand oder Vernunft habe, sondern ich fühle, es ist der Verstand, die Vernunft selbst“ (Eckermann II, S. 289). Aber es ist mehr, es ist die Liebe selbst; ein gegen die Philosophen gemünzter Spruch bekennt es:

Wir streben nach dem Absoluten
Als nach dem allerhöchsten Guten, —
Ich stell' es einem jeden frei.
Doch merk' ich mir vor allen Dingen,
Wie unbedingt uns zu bedingen
Die absolute Liebe sei.

Demgemäß wird jetzt auch der tiefe Zusammenhang des Religiösen und des Sittlichen beachtet. Wie das Sittliche in die Welt gekommen, fragt ihn Eckermann: „durch Gott selber, antwortet ihm Goethe, wie alles Gute; es ist kein Product menschlicher Reflexion, sondern anerschaffene und angeborene schöne Natur“ (Eckermann III, S. 141). „Große Gedanken und ein reines Herz, das ist es, was wir uns von Gott erbitten sollen“, heißt es in den „Wanderjahren“; — gibt es ein frömmeres Wort? Zu diesen großen Gedanken gehört ihm vor allem der Unsterblichkeitsgedanke: „Der Mensch wäre nicht der Vornehmste auf der Erde, wenn er nicht zu vornehm für sie wäre“, — „Ich möchte mit Lorenzo von Medici sagen, daß alle diejenigen auch für dieses Leben todt sind, die kein anderes hoffen“ (Sprüche in Prosa; Gelzer, Die neuere deutsche Nationalliteratur S. 427). Und auch diese Gewißheit will er nicht der Speculation verdanken, sondern dem Glauben: „Der Mensch soll an Unsterblichkeit glauben, es ist sein Recht, es ist in seiner Natur, und er darf auch auf religiöse Zusagen bauen.“ (Eckermann II, 56). — Aber bleibt er mit aller dieser Frömmigkeit nicht dennoch vor der Pforte des Allerheiligsten stehen, vor dem eigentlichen Christenthum, der Religion der Gnade und Erlösung? Doch nicht so, wie man wohl meint. Er hat seine Anbetung Gottes in der Natur nicht

aufgegeben, — „Gott erkennen wo und wie er sich offenbare, heißt es einmal, das ist eigentlich die Seligkeit auf Erden"; aber das unveränderte Bekenntniß: „Ich wandle auf weiter bunter Flur ursprünglicher Natur" ergänzt sich durch das andere: „Ein holder Quell, in dem ich bade, Ist Ueberlieferung, ist Gnade." Er hat auch nicht von seinem „Pelagianismus" gelassen, der ihn einst von der Brüdergemeinde schied. Sein Faust, wie er ihn mit letzter Geisteskraft vollendet, ruht auf dem Gedanken, daß der Mensch, irrend so lang er strebt, gerade in seinem unermüdlichen Streben erlösungsfähig bleibe. Aber erlösungsfähig ist nicht erlöst, sondern die Liebe von oben muß an ihm Theil nehmen, muß ihm die Gnadenhände rettend entgegenstrecken: in diesem Glauben hat sich der Dreiundachtzigjährige, bis zuletzt Höherstrebende zur Ruhe gelegt. Und er hat auch dem Christenthum in seinem Alter ausdrücklich die Ehre gegeben. „Das höchste Lob, heißt es in den Anmerkungen zum Westöstlichen Divan, gebührt der christlichen Religion, deren reiner, edler Ursprung sich immerfort dadurch bethätigt, daß sie nach den größten Verirrungen, in welche sie der dunkle Mensch hineinzog, ehe man sich's versieht, sich immer wieder in ihrer ersten lieblichen Erscheinung hervorthut." „Sie ist ein mächtiges Wesen für sich, woran die gesunkene und leidende Menschheit von Zeit zu Zeit sich immer wieder emporgearbeitet hat. Indem man ihr diese Wirkung zugesteht, ist sie über alle Philosophie erhaben und bedarf von ihr keine Stützen." (Eckermann, angeführt von Gelzer a. a. O. S. 419.) Und daß er damit das Christenthum in seinem persönlichen Mittelpunkt meint, zeigt das schöne Wort in den Wanderjahren: „Die christliche Religion, zergliedert und zerstreut, muß sich doch endlich wieder am Kreuze zusammenfinden." — Daß ein Weiser, der nach den Schwankungen und Erfahrungen eines langen Lebens zu dieser Würdigung des Christenthums gelangt ist, uns auch über Katholicismus und Protestantismus Beherzigenswerthes zu sagen haben werde, wer will das verkennen?

Bekanntlich war Goethe von Haus aus ein Kind des deutschen Protestantismus, geboren und erzogen im Schooß der evangelisch-lutherischen Kirche. Was das für seine geistige Entwicklung wog, das ahnt man, wenn man sich die Thatsache vergegenwärtigt, daß die ganze Bewegung und Erhebung des deutschen Geistes im achtzehnten Jahrhundert, welche nach dem furchtbaren Niedergang des dreißigjährigen Krieges unserer Nation wieder ein höheres Lebens-

gefühl verliehen hat, ausschließlich auf protestantischem Boden verläuft. Unsere Literaturgeschichte hat von Gottsched und Gellert an bis zu Goethe und Schiller auch nicht einen einzigen katholischen Namen. Während ein Klopstock, Lessing, Herder, lauter Söhne deutscher Reformation, dem deutschen Geiste den Aufstieg bahnen zu einem in seiner Weise einzigartigen und weltgeschichtlichen Höhepunkt, liegt der katholische Volkstheil, nach den Greueln der Gegenreformation den Jesuiten als Grabeswächtern überantwortet, im tiefen Todesschlaf; die Vorbedingungen zur Entfaltung des Goethe'schen Genius wären hier schlechterdings nicht vorhanden gewesen. Ob Goethe sich dieses Kindesverhältnisses zur deutschen Reformation dankbar bewußt gewesen ist? Das wollen Sie einer Aeußerung entnehmen, die er über Shakespeare thut: „Der größte Lebensvortheil, den ein Dichter wie Shakespeare hat genießen können, sagt er, ist gewesen, daß er als Protestant geboren und erzogen worden. Ebendaher erscheint er als Mensch mit dem Menschlichen vollkommen vertraut, ohne daß er als Dichter jemals die Verlegenheit gefühlt, das Absurde vergöttern zu müssen." (A. v. Oettingen, Vorles. über Goethe's Faust, I, S. 55.) Dankbar ist sich Goethe bewußt, auf Luther's Schultern zu stehen: „Luther, sagt er, war ein Genie sehr bedeutender Art; er wirkt nun schon manchen guten Tag, und die Zahl der Tage, wo er in fernen Jahrhunderten aufhören wird productiv zu sein, ist nicht abzusehen" (Eckermann II, S. 229). Aber hinter Luther stand ihm ein Größerer; Luthers Werk gehörte ihm zu jenen weltgeschichtlichen Umwälzungen, welche aus einem wirklichen großen Bedürfniß der Völker hervorgehen, und mit denen daher Gott ist und sie gelingen läßt, während er „sich von thörichten Pfuschereien zurückhält" (ebenda S. 45). Andererseits betrachtet Goethe die Reformation gerne als eigenthümliche That des *deutschen* Geistes, als Durchbruch des der germanischen Art eigenen Freiheitstriebes. Er freut sich der Aeußerung des Franzosen Guizot: „Die Germanen brachten uns die Idee der persönlichen Freiheit, welche diesem Volke vor allem eigen war" (ebenda S. 109), und so bringt er auch in einem Gedichte die Reformation in Zusammenhang mit dem alten Freiheitstrotz der Sachsen, den Karl der Große mit seiner Zwangsbekehrung zum Katholicismus niedergeschlagen, der aber in Luther wieder aufgelebt sei:

— Sie lagen nur in halbem Schlaf,
Als Luther die Bibel verdeutscht so brav;
Sanct Paulus wie ein Ritter derb
Erschien den Rittern minder herb.
Freiheit erwacht in jeder Brust;
Wir protestiren alle mit Lust.

Aber auch tiefere Betrachtungen fehlen nicht. Selbst in den Stimmungen seiner italienischen Reise sucht sich der Dichter Rechenschaft darüber zu geben, warum die rein weltliche und künstlerische Aufklärung der italienischen Renaissance nicht wahrhaft und auf die Dauer befreiend gewirkt wie die deutsche Reformation, und er findet den Grund darin, daß in der letzteren zu der Geistes- und Geschmacksbildung eine Herzensvertiefung durch einen ernsteren, wahreren religiösen Lebensgehalt hinzugekommen (Italienische Reise, über Philippus Neri). „Es ist nicht zu leugnen“, heißt es in seinen „Sprüchen in Prosa“, „daß der Geist sich durch die Reformation zu befreien suchte. Die Aufklärung über griechisches und römisches Alterthum brachte den Wunsch und die Sehnsucht nach einem freieren, verständigeren, geschmackvolleren Leben hervor. Sie wurde aber nicht wenig dadurch begünstigt, daß das Herz in einen gewissen einfacheren Naturzustand zurückzukehren und die Einbildungskraft sich zu concentriren trachtete. Aus dem Himmel wurden auf einmal die Heiligen vertrieben und von einer göttlichen Mutter mit einem zarten Kinde Sinne, Gedanken, Gemüth auf den Erwachsenen, sittlich Wirksamen, ungerecht Leidenden gerichtet, welcher später als Halbgott verklärt, als wirklicher Gott erkannt und verehrt ward.“

Läuft in dieser Betrachtung noch manches Schiefe und Halbwahre mit unter, das sich uns später aus Goethe selbst berichtigen oder ergänzen wird, so hat man dagegen reine Freude an der Liebe und Verehrung, mit welcher Goethe lebenslang das greifbarste Segenserbe der Reformation, die Bibel, umfaßt. Wir reden nicht von dem maßgebenden Einfluß der Lutherschen Bibelverdeutschung auf die Macht und Bildung seiner Sprache, worüber ein eigenes Kapitel zu schreiben wäre: wir reden von der Bibel als Geschichte und Lehre, von der Bibel als Buch. Sie ist die liebste Nahrung seines kindlichen Geistes gewesen; er hat nicht geruht, bis er sie auch in den Grundsprachen lesen konnte; das Alte wie das Neue Testament ist ihm geläufig durch und durch. Natürlich hat er sich bei fortschreitender Bildung der aufklärenden Bibelkritik nicht entzogen, schon um des lebendigeren Verständnisses willen; aber diese

Kritik hat ihm den göttlichen Kern nicht zersetzt, ihn nicht, wie den ungläubigen Katholiken Voltaire, zum Spott herausgefordert, sondern mit voller und rührender Pietät, mit ausgesprochenem Widerwillen gegen solche Spöttereien, die er als unredliche bezeichnet, hält er an ihr als einer ihm im wahren Sinne heiligen Schrift. „Ich für mein Theil", sagt er in „Wahrheit und Dichtung", „hatte sie lieb und werth, denn fast ihr allein war ich meine sittliche Bildung schuldig, und die Begebenheiten, die Lehren, die Symbole, die Gleichnisse, alles hatte sich mir tief eingedrückt und war auf die eine oder die andere Weise wirksam geworden" (Wahrheit und Dichtung III.). Und so hielt er an ihr in seiner Weise auch dann fest, als er sich vom positiven Christenthum entfernte: „Ich hatte", sagt er, „zuviel Gemüth an dieses Buch verwandt, als daß ich es jemals wieder hätte entbehren sollen" (ebenda). Auch verblaßt ihm das historische Verständniß desselben die religiös-sittliche Anwendung nicht, sondern macht sie ihm nur reicher und lebendiger: „Ich bin überzeugt," sagt er einmal, „daß die Bibel immer schöner wird, je mehr man sie versteht, d. h. einsieht und anschaut, daß jedes Wort, welches wir allgemein auffassen, nach gewissen Umständen einen besonderen, unmittelbaren, individuellen Sinn gehabt hat" (Sprüche in Prosa). „Deshalb", heißt es in seinen Sprüchen, „ist die Bibel ein ewig wirksames Buch, weil, so lange die Welt steht, niemand auftreten und sagen wird: ich begreife es im Ganzen und verstehe es im Einzelnen. Wir aber sagen bescheiden: im Ganzen ist es ehrwürdig und im Einzelnen anwendbar."

Kühler, zurückgehaltener als zur Bibel steht Goethe zur protestantischen Kirche als solcher, wobei die ganz unzulänglichen und verrotteten kirchlichen Zustände der Zeit zu bedenken sind. Er liebt es überhaupt, zwischen einer reinen Urreligion, die formlos und nur für wenige sei, und einer Kirchenreligion, durch welche dieselbe in Sinnbildern volksthümlich gemacht werde, zu unterscheiden. (Vgl. Eckermann III, S. 369.) Indeß im Gefühl der Nothwendigkeit und Wichtigkeit einer Volksreligion wäre er gern der versagenden Anziehungskraft des evangelischen Kirchenwesens mit gutem Rath zu Hülfe gekommen. Arm und dürftig fand er vor allem den protestantischen Cultus, womit er im allgemeinen, und für Frankfurt zwiefach, Recht hatte; wenn auch sein Rath, das Leben reichlicher mit kirchlichen Weiheacten, mit sieben Sacramenten zu umgeben, so nicht auszuführen war. (Vgl. Wahrheit und Dichtung.) Mehrfach

beschäftigt ihn auch der bewegend durch sein Zeitalter hindurchgehende Kampf von Tradition und Neologie, Orthodoxie und Rationalismus. Trotz seiner Jugend- wie Altersneigung zu mystischen und gnostischen Träumen steht er begreiflicherweise vorwiegend auf Seiten der Aufklärung, aber er liebt es nicht, daß die Freunde derselben mit der Tradition brechen; er nennt sie Schmetterlinge, die ihres Raupenzustandes vergessen, statt daß sie wie Blumen in dem Boden wurzeln bleiben sollten, aus dem sie aufgeblüht (ebendort Buch VIII.). Auch fühlt er die Selbsttäuschungen und Unzulänglichkeiten der Aufklärung, die vielfach in Gefahr war, altes Gold für neues Messing hinzugeben. In dem Gedichte „Neologen" verspottet er sie im Bilde jenes Strebsamen, der sich, ehe er stürbe, ein Bauerngütchen erworben haben möchte, während er von Vater und Mutter die schönsten Rittergüter besitzt, und gegen einen einseitig intellectuellen Bildungsschwindel richtet er das goldene Wort: „Alles, was unseren Geist befreit, ohne uns die Herrschaft über uns selbst zu geben, ist verderblich." Nicht minder dürften Orthodoxismus und Kriticismus in ihrem Streite sich auch heute den tieftreffenden Spruch zu Herzen nehmen: „Das unheilbare Uebel dieser religiösen Streitigkeiten besteht darin, daß der eine Theil auf Märchen und leere Worte das höchste Interesse der Menschheit zurückführen will, der andere aber es da zu begründen gedenkt, wo sich niemand beruhigt" (Sprüche in Prosa). Schließlich gibt er der Kirche der Reformation den so einleuchtenden und doch so selten beherzigten Rath, reformatorisch zu bleiben:

Dreihundert Jahre sind vorbei,
Werden auch nicht wiederkommen;
Sie haben Böses frank und frei —
Auch Gutes mitgenommen.
Und doch von beidem ist auch euch
Die Fülle genug geblieben:
Entzieht euch dem verstorbnen Zeug;
Lebendiges laßt uns lieben! —

Und nun, wie steht dieser tiefblickende, vorurtheilsfreie Protestant zum Katholicismus, den er in beschränktem Umfang in seiner Vaterstadt, dann auf der italienischen Reise in dessen Mutterland, und nicht am wenigsten durch Geschichtsstudien und Welterfahrung kennen gelernt hat? Man meint vielleicht, der phantasievolle, kunst- und symbolfrohe Dichter habe von der Schönheit und Poesie des katholischen Cultus geblendet werden müssen, aber er überläßt das

den geistigen Schwächlingen seiner und unserer Zeit. Wohl kennt er die ergreifende Macht des altkirchlichen Cultus, wie das der Ostermorgen in Faust und die Kirchenscene mit dem dies irae bezeugen, und jener Vorschlag, sich evangelischerseits die sieben Sacramente anzueignen, zeigt ein liebevolles Sich-hineindenken in Fremdes; aber das alles ist evangelisirter Idealkatholicismus aus alter Zeit. Auch die Madonna am Schlusse des zweiten „Faust" entspringt keiner katholisirenden Neigung; sie ist nur poetisches Symbol, Symbol des „Ewig-Weiblichen", der himmelwärts hinanziehenden Liebe. (Vgl. die Worte Goethes hierüber bei Eckermann II, S. 350.) Lächelnd bekennt der Dichter, wie sie „als Kinder Lutheraner Lebten von etwas Predigt und Gesang, Waren aber dem Kling und Klang Der Katholiken viel zugethaner": wie sie da ein heiliges Geläute sich eingerichtet, zu dem sie alles besaßen, nur keine Glocken, die sie sich durch ein gesungenes „bum-baum" ersetzten: er hat daraus ein heiteres Spiegelbild gemacht für die „neupoetischen Katholiken" seiner Alterstage, welche sich ästhetisch für den Katholicismus begeisterten, ohne eigentlich zu wissen, was es um ihn sei. Er selbst hat sich nicht für ihn begeistert, — nicht einmal für seine Lehre von den guten Werken, obwohl er im Punkte derselben den Protestantismus für einseitig hielt. Eine interessante Erörterung bei Eckermann zeigt ihn auch hierin als verständigen Protestanten. Da er merkt, daß weder seine Schwiegertochter noch Eckermann diesen Controverspunkt verstehen, gibt er ihnen die folgende Belehrung. „Die Lehre von den guten Werken, daß nämlich der Mensch durch Gutesthun, Vermächtnisse und milde Stiftungen eine Sünde abverdienen und sich überhaupt in der Gnade Gottes dadurch heben könne, ist katholisch. Die Reformatoren verwarfen diese Lehre und setzten dafür an die Stelle, daß der Mensch einzig und allein trachten müsse, die Verdienste Christi zu erkennen und sich seiner Gnaden theilhaftig zu machen, welches dann freilich auch zu guten Werken führe. So ist es, aber heutiges Tages wird alles durcheinander gemengt" (Eckermann I, S. 356).

Aber Goethe kümmert sich nicht um katholische Doctrinen, er hält sich an den thatsächlichen Katholicismus, und über den ist sein Urtheil sehr scharf, — aus sittlichen Motiven, weil er in ihm ein System erblickt, das mit Natur, Vernunft und Wahrhaftigkeit in schneidendem Widerspruch steht. Während er von der patriarchalischen Stellung des evangelischen Landpfarrers ein wahrhaftes Idealbild

zeichnen kann (in „Wahrheit und Dichtung" Buch X), sind ihm der Mönch und der Priester trotz mancher freundlichen Einzelbegegnung typisch abstoßende Gestalten. Der Bruder Martin im Götz von Berlichingen mag als Lutherbild eine verzeichnete Figur sein, aber das drückt er treffend aus, daß der um vermeintlicher Heiligkeit willen aus den natürlichen Lebensordnungen Gottes Herausgetretene ein armer, unseliger Mensch sei. Aus dem Grabe heraus protestirt die Braut von Korinth wider diese neue Form des Menschenopfers: „Eurer Priester summende Gesänge Und ihr Segen haben kein Gewicht . . . Und kein Gott erhört, Wo die Mutter schwört Zu versagen ihrer Tochter Hand" (Die Braut von Korinth). Aber noch viel widerwärtiger ist dem Dichter die Heuchelei, die aus der Religion ein Gewerbe macht und, damit dasselbe schwunghafter gehe, Wahrheit und Lüge mischt oder vertauscht. Es ist hiefür zunächst, daß sich Goethe den bei ihm nicht eben seltenen Namen „Pfaffen" gemünzt hat: „Laßt euch nur von Pfaffen sagen Was die Kreuzigung eingetragen" (Sprüche). Aber auch wo nicht der gemeinste Egoismus, sondern das vermeintliche Interesse der Frömmigkeit, der Erhaltung der Kirche gleichgültig macht gegen die Unterscheidung von Wahrheit und Lüge, da wendet der Dichter sich ab. Seinem ernsten Wahrheitssinne und Wahrheitsglauben widerstrebt aufs äußerste „ein Obscurantismus, der auf der einen Seite die Ausbreitung des Wahren, Klaren, Nützlichen hindert, auf der anderen das Falsche in Curs bringt" (Sprüche in Prosa). „Wirst du die frommen Wahrheitswege gehen, Dich selbst und andere trügst du nie. Die Frömmelei läßt Falsches auch bestehen; Deswegen hass' ich sie." Und wiederum: „Habt ihr gelogen in Wort und Schrift, Andern ist es und euch ein Gift." Und weil nun die Kirchengeschichte an diesen unchristlichen Erscheinungen leider so reich ist, auch eine einseitige Behandlung derselben solche Dinge viel zu sehr in den Vordergrund stellte, so ist sie dem Dichter verleidet. „Mit Kirchengeschichte was hab' ich zu schaffen? Ich sehe weiter nichts als Pfaffen. Wie's um die Christen steht, die Gemeinen, Davon will mir gar nichts erscheinen." — „Glaubt nicht, daß ich fasele, daß ich dichte! Seht hin und findet nur andre Gestalt! Es ist die ganze Kirchengeschichte Mischmasch von Irrthum und Gewalt." (Sämmtliches in den Sprüchen.)

Das waren immerhin theoretische Urtheile, auf Gehörtes oder Gelesenes gegründet: erst auf der italienischen Reise bekommt Goethe

den Katholicismus im Großen mit Augen zu schauen. Und da ist es denn höchst bemerkenswerth, wie unerachtet des ästhetischen Enthusiasmus und der religiös-heidnischen Stimmung, worin er lebt, sein sittlicher Protestantenzorn hier erst seine volle Höhe erreicht. Zunächst tritt ihm auch hier ein heuchlerisches Pfaffenthum entgegen, welches die geistige Verdumpfung des Volkes großpflegt und ausnutzt.

„Wie sie klingeln, die Pfaffen, wie angelegen sie's machen,
Daß man komme, nur ja plappre wie gestern so heut!
Scheltet mir nicht die Pfaffen, — sie kennen des Menschen Bedürfniß;
Denn wie ist er beglückt, plappert er morgen wie heut!

Oder in denselben venetianischen Epigrammen:

Feierlich sehn wir neben dem Dogen den Nuntius gehen:
Sie begraben den Herrn, einer versiegelt den Stein.
Was der Doge sich denkt, ich weiß es nicht, aber der Andre
Lächelt über den Ernst dieses Gepränges gewiß.

Und wiederum:

Eingefroren sehen wir so Jahrhunderte starren;
Menschengefühl und Vernunft schleichen verborgen am Grund.

Die ebenso leeren als pomphaften Ceremonien, bei denen unter anderem einmal der ganze Gottesdienst einer Congregation darin besteht, zur einen Kirchthür hinein- und zur andern herauszuziehen, widern ihn an. „Es gibt zwei wahre Religionen", heißt es hierüber in seinen Sprüchen, „die eine, die das Heilige, das in und um uns wohnt, ganz formlos —, die andere, die es in der schönsten Form anerkennt und verehrt. Alles, was dazwischen liegt, ist Götzendienst." Und den Eindruck eines solchen hat er zum Ueberdruß, noch ehe er Rom selbst betritt. „Heute ward ich aufgeregt," schreibt er in jenen Tagen, „etwas auszubilden, was gar nicht an der Zeit ist. Dem Mittelpunkte des Katholicismus mich nähernd, von Katholiken umgeben, mit einem Priester in Eine Sedia eingespannt, indem ich mit ernstem Sinne die wahrhafte Natur und die edle Kunst aufzufassen trachtete, trat mir so lebhaft vor die Seele, daß vom ursprünglichen Christenthum jede Spur verloschen ist. Wenn ich es mir in seiner Reinheit vergegenwärtigte, so wie wir es in der Apostelgeschichte sehen, so mußte mir schaudern, was nun auf jenen gemüthlichen Anfängen für ein unförmliches, ja barockes Heidenthum lastet." Und dieser abstoßende Eindruck mildert sich ihm nicht an-

gesichts jener hochfestlichen päpstlichen Schaustellungen, welche alljährlich von Hunderten von Protestanten gedankenlos bewundert werden. „Es war auf Allerseelen in der päpstlichen Hauskapelle auf dem Quirinal,“ erzählt Goethe; „die Function war schon angegangen, Papst und Cardinäle schon in der Kirche. Der h. Vater die schönste, würdigste Männergestalt. Mich ergriff ein wunderbares Verlangen, das Oberhaupt der Kirche möge den goldenen Mund aufthun und von dem unaussprechlichen Heil der seligen Seelen mit Entzücken sprechend uns in Entzücken versetzen. Da ich ihn aber vor dem Altar nur sich hin- und herbewegen sah, bald nach dieser, bald nach jener Seite sich wendend, sich wie ein gemeiner Pfaffe gebärdend und murmelnd, da regte sich die protestantische Erbsünde und mir wollte das bekannte Meßopfer hier keineswegs gefallen. Hat doch Christus schon als Knabe durch mündliche Auslegung der Schrift und in seinem Jünglingsleben gewiß nicht schweigend, gelehrt und gewirkt. Was würde er sagen, dachte ich, wenn er hereinträte und sein Ebenbild auf Erden summend und hin und wieder wankend anträfe? Das Venio iterum crucifigi fiel mir ein.“ „Am Christfest“, berichtet er wiederum, „sah ich den Papst und die ganze Klerisei in der Peterskirche, da er zum Theil vor dem Throne, zum Theil vom Throne herab das Hochamt hielt. Es ist ein einziges Schauspiel in seiner Art, prächtig und würdig genug: ich bin aber im protestantischen Diogenismus so alt geworden, daß diese Herrlichkeit mir mehr nimmt als gibt. Ich möchte auch wie mein frommer Vorfahr (Diogenes) diesen geistlichen Weltüberwindern sagen: Verdeckt mir doch nicht die Sonne höherer Kunst und reiner Menschheit.“ Allmählich verschärft sich diese Stimmung bis zu dem ächt altprotestantischen Ausruf über Rom: „Dies Babel, die Mutter so vielen Betrugs und Irrthums“; die sittlichen Früchte dieser angeblichen Statthalterschaft Gottes auf Erden fallen ihm in die Augen. Er sieht am Tische einer römischen Prinzessin, mit welcher rückhaltlosen Verachtung geistreiche Glieder der weltlichen Aristokratie die hohen Prälaten verhöhnen und diese sich verhöhnen lassen. Er hört zu, wie beim Feste der Propaganda die vielsprachige Nachahmung des Pfingstwunders zur Lachcomödie herabgewürdigt wird, und läßt sich erzählen, wie der verstorbene Cardinal Albani, als einer von den Schülern in seiner Fremdsprache ein Wort an die Cardinäle gerichtet, das im Italienischen wie canaglia, canaglia klang, cynisch geäußert habe: „Der kennt uns doch!“ Vom Kirchen-

staate, den unsere Ultramontanen so menschenfreundlich wieder hergestellt wünschen, urtheilt er, derselbe scheine nur fortzubestehen, weil der Erdboden ihn noch nicht habe verschlingen wollen. Von der Nation aber, die ihn bewohnt, schreibt er, „wüßte ich weiter nichts zu sagen, als daß es Naturmenschen sind, die unter der Pracht und Würde der Religion und der Künste nicht ein Haar anders sind, als sie in Höhlen und Wäldern auch sein würden. Was allen Fremden auffällt und die ganze Stadt reden, aber auch nur reden macht, sind die Todtschläge, die gewöhnlich vorkommen.“ Ein braver Künstler, ein Schweizer, war überfallen und ermordet worden; da die Wache dazu kam, hatte der Mörder sich selbst erstochen. „Das ist sonst hier nicht Mode“, fügt Goethe bei; „der Mörder erreicht eine Kirche, und so ist's gut.“ —

Die so zu Tage tretende völlige Ohnmacht des Papismus, etwas Gutes zu leisten, selbst da, wo er alle Macht in Händen hatte, täuscht Goethen nicht über dessen furchtbare Macht, Böses zu thun. Schon damals kam es vor und wird bei Eckermann besprochen, daß ein Priester in Deutschland einem ihm mißliebigen Blatt das Lebenslicht auszublasen vermochte, und Goethe erzählt bei demselben Anlaß, wie ein italienischer Bischof die ganze Auflage einer Uebersetzung seines Werther aufgekauft und vertilgt. In welcher Weise die hohe Geistlichkeit unter frommen Vorwänden Kaiser und Reich auszuplündern verstanden, hat Goethe im vierten Act des zweiten Faust geschichtskundig dargestellt. Selbst in der Zeit seiner italienischen Reise beachtet er die Jesuiten, wie sie in Regensburg die weltlichen Bildungsmittel zu ihren Zwecken sich aneignen, und zu einem Bilde in Trient, auf dem ein Jesuit dem Concilium predigt, bemerkt er: „Ich möchte wohl wissen, was er ihnen aufgebunden hat.“ Klassisch sind seine Warnungen vor Gesandtschaften beim päpstlichen Stuhl oder vor Concordaten: „Welcher Kluge fände im Vatican nicht seinen Meister?“ und: „Ist Concordat und Kirchenplan nicht glücklich durchgeführt? Ja, fangt einmal mit Rom nur an, so seid ihr angeführt.“ Aber vor allem denkwürdig sind seine Aeußerungen bei den Verhandlungen des englischen Parlaments über die Emancipation der irischen Katholiken. Es war im Jahre 1829, zu einer Zeit, da der heute zum Riesenbaum aufgeschossene Ultramontanismus noch ein wenig beachtetes Unkraut war. Goethe, gewiß ein Freund freilassender Humanität, war über jene Emancipation sehr bedenklich. „War es bis jetzt ein Unglück, daß Irland

seine Uebel alleine trug", sagte er, „so ist es jetzt ein Unglück, daß England mit hineingezogen wird. Und den Katholiken ist gar nicht zu trauen. Man sieht, welchen schlimmen Stand die zwei Millionen Protestanten gegen die Uebermacht der fünf Millionen Katholiken bisher in Irland gehabt haben und wie z. B. arme protestantische Pächter gedrückt, chikanirt und gequält worden sind. Die Katholiken vertragen sich untereinander nicht, aber sie halten immer zusammen, wenn es gegen einen Protestanten geht." Da ein Staatsmann bemerkte, die Emancipation werde zugestanden werden, aber das Parlament werde sie so verclausuliren, daß sie für England nicht gefährlich werden könne, antwortete Goethe mit folgenden Worten, welche jeder deutsche Staatsmann sich für seinen Arbeitstisch einrahmen lassen sollte, um sie immer vor Augen zu haben: „Bei den Katholiken sind alle Vorsichtsmaßregeln unnütz. Der päpstliche Stuhl hat Interessen, woran wir nicht denken, und Mittel, sie im Stillen durchzuführen, wovon wir keinen Begriff haben. Säße ich jetzt im Parlamente, ich würde auch die Emancipation nicht hindern, aber ich würde zu Protocoll nehmen lassen, daß wenn der erste Kopf eines bedeutenden Protestanten durch die Stimme eines Katholiken falle, man an mich denken möge." (Eckermann II, S. 11f. u. 98.)

Diese und ähnliche Zeugnisse Goethe's über Katholicismus und Protestantismus, in seinen gedruckten Werken oder den Eckermannschen Gesprächen vorliegend, sind seit mehr als sechzig Jahren bekannt und mehr oder weniger beachtet. Sie sind aber neuerdings ergänzt und ich möchte sagen übertroffen worden durch eine Veröffentlichung, welche Bernhard Suphan 1895 im Goethejahrbuch gemacht hat und der meines Wissens die ihr gebührende Beachtung noch nicht zu Theil geworden ist. (Goethe und das Jubelfest der Reformation 1817, von B. Suphan, Goethejahrbuch von 1895.) Als im Jahre 1817 das dreihundertjährige Jubiläum der Reformation herannahte, nahm Goethe, wie es scheint durch Zelter in Berlin angeregt, an der vorfestlichen Bewegung lebhaften Antheil und verfaßte eine Denkschrift darüber, wie die Sache anzufassen sei. Er widerrieth am 31. October festzuhalten, der unter dem unmittelbar vorhergehenden 18. October, dem Tage der befreienden Völkerschlacht, leiden würde, schlug vielmehr vor, das Reformationsfest mit dem Nationalfest zu vereinigen und ihm so selbst einen allgemeinnationalen Charakter zu geben. Unter dieser Voraussetzung berieth

er mit Zelter eine von diesem geplante Festcantate, und in der Anleitung, welche er dem offenbar über die Reformation in Unklarheit befindlichen Freunde hiezu gibt, kommen höchst merkwürdige Tiefblicke vor. „Bald nach ihrer Entstehung und Verbreitung“, schreibt er, „litt die christliche Religion durch sinnige und unsinnige Ketzereien; sie verlor ihre ursprüngliche Reine. Als sie aber gar rohe Völker und verderbte gesittete bändigen und beherrschen sollte, waren derbe Mittel nöthig; nicht Lehren, sondern Dienste bedurfte man. Der einzige Mittler zwischen dem höchsten Gott des Himmels und den Erdenmenschen war nicht genug u. s. w., was wir alle wissen, und so entstand eine Art von heidnischem Judenthum, das noch bis auf den heutigen Tag lebt und webt. Das mußte alles in den Gemüthern umgeworfen werden; deshalb bezieht sich das Lutherthum einzig auf die Bibel. Luthers Verfahren ist kein Geheimniß, und jetzt, da wir ihn feiern sollen, thun wir es nur alsdann im rechten Sinne, wenn wir sein Verdienst anerkennen und darstellen, was er seiner Zeit und den Nachkommen geleistet hat. Dieses Fest wäre so zu begehen, daß es jeder wohldenkende Katholik mitfeierte.“ — „Der Hauptbegriff des Lutherthums“, belehrt Goethe seinen Freund weiter, „beruht auf dem entschiedenen Gegensatz von Gesetz und Evangelium und auf der Vermittelung dieser Extreme. Setzt man nun, um auf einen höheren Standpunkt zu gelangen, anstatt jener zwei Worte die Ausdrücke „Nothwendigkeit und Freiheit“ mit ihrer Entfernung und Annäherung, so siehst du deutlich, daß in diesem Kreise alles enthalten ist, was den Menschen interessiren kann. Und so erblickt denn Luther in dem Alten und Neuen Testament das Symbol des großen sich immer wiederholenden Weltwesens. Dort das Gesetz, das nach Liebe strebt; hier die Liebe, die gegen das Gesetz zurückstrebt und es erfüllt, aber nicht aus eigner Macht und Gewalt, sondern durch den Glauben, und zwar durch den ausschließlichen Glauben an den allverkündeten und alles bewirkenden Messias.“ — Noch werden zwei Nutzanwendungen hinzugefügt: 1. „Aus diesem Wenigen überzeugt man sich, wie das Lutherthum mit dem Papstthum nie vereinigt werden kann, der reinen Vernunft aber nicht widerstrebt, sobald diese sich entschließt, die Bibel als Weltspiegel zu betrachten, was ihr eigentlich nicht schwer fallen sollte.“ 2. „Diese Conceptionen in einem singbaren Gedichte auszusprechen, würde ich mit dem Donner vom Sinai, mit dem Du sollst! beginnen, mit

Christi Auferstehung aber und dem „Du wirst!“ schließen.“ — Diese Reformationsfestcantate dachte sich Goethe vorgetragen vor einem Denkmal, dessen Plan er dem Berliner Freunde entwirft: „Jesus mit den drei vertrautesten Jüngern zu seinen Füßen, vorn Luther, hinten Paulus, auf den Seiten Augustin und Athanasius.“ In diesem Monument wäre, wie in der Cantate, „der constitutive Gedanke, daß in der Reformation ein von Anbeginn vorhandener Plan sich weiter vollstrecke und auswirke.“ — Der theologisch Gebildete ist überrascht von dem Tiefsinn des Laien, von der genialen Vorausnahme theologischer Gedanken, welche in der Wissenschaft damals erst wieder zu keimen begannen. Schon die Bezeichnung des Katholicismus als „heidnisches Judenthum“ ist trotz ihrer Paradoxie äußerst treffend: in der That beruht die Abweichung des Katholicismus vom ursprünglichen Christenthum auf einem Zurückgleiten einerseits in jüdisches Gesetzes-, Priester- und Hierarchiewesen, andererseits in eine polytheistische und magische Auffassung des Verhältnisses von Himmel und Erde. Insbesondere ist die Befassung der biblischen Religion und des Confessionsunterschiedes unter den Gegensatz von Gesetz und Evangelium, und der Nachweis, daß das freiheitliche Evangelium gleichwohl das Gesetz in sich hege und erfülle, ein Meistergriff, welcher von einem innerlichen Verständniß der Sache zeugt. Endlich muß es uns mit hoher Befriedigung erfüllen, daß der große Weltweise das evangelische Bekenntniß als den richtigen Ertrag der Kirchengeschichte anerkennt, auf welchen dieselbe von Anbeginn hingestrebt habe, als die Religion der Vernunft und Freiheit, welche bestimmt sei, das gesammte deutsche Volk wieder zusammenzufassen.

Leider sind die hochherzigen Entwürfe Goethes für eine großartige nationale Begehung des Reformationsfestes unausgeführt, die Cantate unvollendet und das Denkmal bloße Idee geblieben. Nur eine bescheidene Reformationsdenkmünze ist unter seiner Mitwirkung in Weimar geprägt worden; er hat ihr die Inschrift gegeben: „Segensreiche Wirkung ins vierte Jahrhundert.“ Als im Jahre 1830 das dreihundertjährige Jubiläum der Augsburger Confession herannahte, richtete Goethe an das Weimarer Staatsministerium eine Eingabe wegen der festlichen Betheiligung seiner Untergebenen. Er selbst, einundachtzigjährig und zur Zeit kränkelnd, mußte sich zurückhalten; aber er sprach „seine wahre Trauer darüber aus, daß seine bedrohte Gesundheit ihm die Theilnahme nicht gestatte“: „Wie

hätte es mir wünschenswerth erscheinen müssen, in so später Zeit mich öffentlich als einen treuen und anhänglichen Gewidmeten der protestantischen Kirche zu beweisen und darzustellen." (Goethejahrbuch von 1895 a. a. O.)

Endlich im März 1832, wenige Tage vor seinem Tode, kam es noch einmal zu einer religiösen Aussprache gegen Eckermann, umfassender als alle früheren, und gerade auch über unser Thema wie ein Vermächtniß. Es war die Rede von der Aechtheit und Glaubwürdigkeit biblischer Bücher. „Ich halte die Evangelien alle vier für durchaus ächt", äußerte Goethe, „denn es ist in ihnen der Abglanz einer Hoheit wirksam, die von der Person Christi ausging und die so göttlicher Art ist, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist. Fragt man mich, ob es in meiner Art sei, ihm anbetende Ehrfurcht zu erweisen, so antworte ich: Durchaus! Ich beuge mich vor ihm als der Offenbarung des höchsten Princips der Sittlichkeit. — Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, die Sonne zu verehren, so sage ich abermals: Durchaus! Denn sie ist gleichfalls eine Offenbarung des Höchsten, und zwar die mächtigste, die uns Erdenkindern wahrzunehmen vergönnt ist. Ich anbete in ihr das Licht und die zeugende Kraft Gottes, wodurch allein wir leben, weben und sind, und alle Pflanzen und Thiere mit uns. Fragt man mich aber, ob ich geneigt sei, mich vor einem Daumenknochen des Apostels Petri oder Pauli zu bücken, so sage ich: Verschont mich und bleibt mir mit euren Absurditäten vom Leibe."

„Den Geist dämpfet nicht, sagt der Apostel. Es gibt gar viel Dummes in den Satzungen der [römischen] Kirche. Aber sie will herrschen, und da muß sie eine bornirte Masse haben, die sich duckt und die geneigt ist, sich beherrschen zu lassen. Die hohe reichdotirte Geistlichkeit fürchtet nichts mehr als die Aufklärung der unteren Massen. Sie hat ihnen auch die Bibel lange genug vorenthalten, so lange als irgend möglich. Was sollte auch ein armes christliches Gemeindeglied von der fürstlichen Pracht eines reich dotirten Bischofs denken, wenn es dagegen in den Evangelien die Armuth und Dürftigkeit Christi sieht, der mit seinen Jüngern in Demuth zu Fuße ging, während der fürstliche Bischof in einer von sechs Pferden gezogenen Carosse einherbraust?"

„Wir wissen gar nicht", fuhr Goethe fort, „was wir Luthern und der Reformation im allgemeinen alles zu verdanken haben.

Wir sind frei geworden von den Fesseln geistiger Bornirtheit; wir sind infolge unserer fortwachsenden Cultur fähig geworden zur Quelle zurückzukehren und das Christenthum in seiner Reinheit zu fassen. Wir haben wieder den Muth, mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen und uns in unserer gottbegabten Menschennatur zu fühlen. Mag die geistige Cultur nun immer fortschreiten; mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern wie er will, — über die Hoheit und sittliche Cultur des Christenthums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen. — Je tüchtiger aber wir Protestanten in edler Entwicklung voranschreiten, desto schneller werden die Katholiken folgen. Sobald sie sich von der immer weiter greifenden Aufklärung der Zeit ergriffen fühlen, müssen sie nach, sie mögen sich stellen wie sie wollen, und es wird dahin kommen, daß endlich alles nur eins ist.“ (Eckermann III, S. 371—373.) —

Das sind die Ueberzeugungen und Hoffnungen, mit denen vor zwei Menschenaltern der Weiseste der lebenden Deutschen über den Rand seines Grabes hinaus in die Zukunft seines Volkes schaute. Das Urtheil Goethes über ein Zeitalter zu formuliren, in welchem der deutsche Reichstag die Jesuiten zur Ausübung ihrer Ordensthätigkeit nach Deutschland zurückruft und inmitten des zu politischer Einheit und Größe hergestellten Heimathlandes der Reformation „Katholisch — und zwar im Sinne von Römisch, Päpstlich, Jesuitisch — Trumpf ist“, — dies Urtheil zu formuliren darf ich Ihnen überlassen.

Novalis und seine geistlichen Lieder.

Rede beim Antritt des Rectorats der Universität Halle-Wittenberg, 12. Juli 1893.

Hochverehrte Collegen!
Liebe Commilitonen!
Werthe Freunde und Gäste unserer Universität!

Indem ich mich besann, was ich aus dem Bereiche meiner Studien Ihnen bieten könnte als des Tages würdig, an welchem der Gedanke der Universitas literarum, die von uns zu vertretende Gemeinschaft aller höheren geistigen Anliegen zum Ausdruck kommen soll, blieben meine Gedanken haften an einem Namen, der unsrer Provinz angehört, auf den jede der vier Facultäten Anspruch erheben könnte, und der über allem Streite der Facultäten am Himmel unsres vaterländischen Geisteslebens leuchtet. Ich meine Friedrich von Hardenberg, der uns unter dem Schriftstellernamen Novalis bekannter ist. Die Heimstätten seines kurzen, reichen Lebens, Wiederstedt, Weißenfels, Artern, Grüningen, liegen in unsrer Nachbarschaft; er hat Jura studiert, Medicin getrieben, an der Entwicklung der Philosophie selbständigen Antheil genommen, endlich den Naturwissenschaften theoretisch und praktisch sich zugewandt, und verdankt das liebende Andenken, das wir ihm widmen, doch vor allem zwei Charakterzügen, welche jenseits von dem allen liegen, seiner Dichtergabe und seinem Christenthum.

Die Neige des Jahrhunderts, an der wir stehen, ruft uns aus mannigfachen Beweggründen die entsprechende Zeit des vorigen ins Gedächtniß. Wunderbares Schauspiel, welches der großen politischen Umwälzung gegenüber damals unser staatlich hülfloses und den tiefsten Niederlagen entgegengehendes Vaterland gibt! Während die Welt in Waffen starrt, Jung-Frankreich und Alt-Europa auf blutigen Schlachtfeldern ihre Kräfte messen, ist Deutschland

wesentlich mit idealen Fragen beschäftigt. Die bedeutendsten Dichter und Denker der auf Lessing und Kant, Goethe und Schiller gefolgten Generation thun sich jugendmuthig zusammen, um eine geistige Revolution in Fluß zu bringen, die Schattengeister des achtzehnten Jahrhunderts, den Geist der kleinbürgerlichen Enge, der philiströsen Tradition, der einseitigen und oberflächlichen Verständigkeit zu verscheuchen und unserm Volke einen frischen, verjüngenden Trunk aus den geheimnißvollen Tiefen des Daseins zu bieten. Die „romantische Schule“, zu deren hellsten Sternen Novalis gehört! Wer möchte leugnen, daß unsre deutsche Gegenwart, wie grundverschieden ihr Antlitz von dem der damaligen neunziger Jahre erscheinen mag, durch zahlreiche geheime Fäden mit jener bedeutsamen Epoche zusammenhängt; daß damals in mehr als Einer Beziehung Programme aufgestellt worden sind, an deren Ausführung wir noch heute uns abmühen? Gleichwohl, so groß ist der Abstich der damaligen idealistischen, speculativen und poetischen Epoche von der heutigen realistischen, empiristischen und mit den stärksten Problemen des öffentlichen Lebens beschäftigten, daß die Romantiker uns fremd geworden sind, viel fremder als Lessing und Kant, Goethe und Schiller. Wer, als der einsame Literaturhistoriker, liest heute noch Tieck's Phantasus oder gar Friedrich Schlegel's Lucinde; auch Novalis' Hymnen an die Nacht oder Heinrich von Ofterdingen sind verklungen, und wer sie etwa zur Hand nimmt, findet sich in einer fremdartigen, fast unverständlichen Welt. Nur Ein Erzeugniß jener Tage macht eine Ausnahme: das sind Novalis' geistliche Lieder. Ihre Volksthümlichkeit hat immer zugenommen; es ist in den letzten Jahrzehnten kaum ein neues evangelische Gesangbuch zusammengestellt worden, in dem nicht einige von ihnen Aufnahme gefunden hätten. Und mit dieser Aufnahme in den Gebrauch der feiernden Gemeinde haben sie das höchste Siegel empfangen, das religiöse Lyrik empfangen kann, die Anerkennung, ein vorzüglicher Ausdruck des christlichen Gemeindebewußtseins, des kirchlichen Glaubens zu sein. Man kann in diesem Sinne sagen: diese Lieder sind das einzige klassische Erzeugniß der romantischen Schule.

In der That eine höchst merkwürdige Erscheinung, wenn man ihre Epoche und geistige Umgebung bedenkt. Ich möchte ja der Letzte sein, der unsrer großen modernen Literatur und Poesie den im weiteren Sinne christlichen Charakter abspräche, den christlich-sittlichen Ideengehalt, den geistigen Ursprung aus unserer Reformation;

aber das ist doch nicht zu leugnen: das christliche Bekenntniß verlautbart sie nicht, und das innerste Leben der christlichen Gemeinde findet in ihr keinen Ausdruck. Auch nicht im engeren Bereich der romantischen Schule, so sehr sich dieselbe zur Zeit der Schleiermacher'schen Reden über Religion von deren Thema bewegt zeigt: man vernimmt wohl allgemein-religiöse Klänge, auch wohl mittelalterlich-katholische, — evangelisch-christliche nicht. Nur diese Lieder von Novalis machen eine Ausnahme und als solche den Eindruck des Wunderbaren, des culturgeschichtlichen Räthsels. Wie ein Quell aus dürrem Erdreich brechen sie in jenen Schlußjahren des philosophischen Jahrhunderts hervor, Zeugnisse der innigsten christlichen Empfindung und Glaubensfreudigkeit: „Was wär' ich ohne Dich gewesen?“ — „Fern im Osten wird es helle, Graue Zeiten werden jung“, — „Ich sag' es jedem, daß er lebt Und auferstanden ist“, — „Wenn ich Ihn nur habe, Wenn Er mein nur ist, Wenn mein Herz bis hin zum Grabe Seiner Liebe nicht vergißt“, — „Wenn alle untreu werden, So bleib' ich dennoch treu.“ Friedrich Schlegel fand, daß sie das Göttlichste seien, was sein Freund je gemacht; mit nichts habe die Poesie darin Aehnlichkeit als mit den innigsten und tiefsten unter Goethe's früheren kleinen Gedichten. Und zwei Menschenalter später schreibt Wilhelm Dilthey, der leider Fragmentist gebliebene Biograph Schleiermacher's: „Diese Lieder werden leben, ewig wie das Christenthum.“ Unfraglich gehört es zu den anziehendsten Aufgaben unserer Culturgeschichte, den Entstehungsbedingungen eines solchen Phänomens nachzugehen, und ebenhierauf möchte ich auch in dieser Stunde meine Aufgabe vor Ihnen beschränken. Eine allseitige Würdigung des Hardenbergischen Genius, vielleicht des reichsten und tiefsten, der nach Goethe und Schiller in unsrer Literaturgeschichte überhaupt aufgetreten ist, würde sowohl die mir zustehende Zeit, als meine Leistungsfähigkeit weit überschreiten. Aber auch jene beschränkter gestellte Aufgabe führt in das Ganze hinein.

Zweimal ist in neuerer Zeit der Versuch jener Gesammtwürdigung von hervorragender Seite gemacht worden, zuerst von W. Dilthey in einem geistvollen Aufsatz der Preußischen Jahrbücher von 1865, und bald nachher, wohl noch gründlicher und unbefangener, von dem uns angehörigen Geschichtschreiber der romantischen Schule. Wenn man hoffen darf, nach solchen Vorgängern unter dem bezeichneten besonderen Gesichtspunkt noch etwas Neues zu

sagen, so liegt das vor allem daran, daß unsre älteren Quellen über Hardenberg's Lebensgeschichte, der bald nach seinem Tode verfaßte Aufsatz des Kreisamtmanns Just und die den Novalis'schen Schriften beigegebenen Mittheilungen Tieck's, seitdem ergänzt bezw. berichtigt worden sind durch eine „Nachlese aus den Quellen des Familienarchivs", welche ein Mitglied der Familie — man sagt, eine Dame, der diese gediegene Arbeit zu hoher Ehre gereichen würde — veröffentlicht hat[1]). Diese „Nachlese", 1873 erschienen und 1883 zum zweiten Male herausgegeben, besteht wesentlich aus Briefen von und an Novalis, welche durch kundige und vorurtheilsfreie biographische Winke eingeleitet und verknüpft sind, und hat insonderheit der religiösen Entwicklung des frühverstorbenen Dichters eine verständnißvolle Aufmerksamkeit gewidmet.

Hier zerrinnt zunächst das Vorurtheil, als sei Hardenberg's religiöse Stimmung und Richtung, und so denn auch die aus ihr entsprungenen geistlichen Lieder, einfach das Erzeugniß anerzogener herrnhutischen Frömmigkeit. Allerdings hat Zinzendorf, dies deutsch-christliche Original des achtzehnten Jahrhunderts, dem auch Goethe seine weiteſtgehende Annäherung ans positive Christenthum verdankt, an Novalis einen schließlich hervortretenden Antheil, aber doch nur so, wie er ihn auch an Schleiermacher hat, durch den Bruch hindurch, zu einem „Herrnhuterthum höherer Ordnung". Der Vater des Dichters, Baron Erasmus von Hardenberg, Gutsbesitzer in Oberwiederstedt und später Salinendirector zu Weißenfels, gehörte seit einem erschütternden Erlebniß seiner ersten Mannesjahre zu den frommen Freunden der Brüdergemeinde. Aber gerade dieser Vater, ein ernster, biederer, aber auch schroffer Charakter, übte auf die Entwicklung des Sohnes nur einen sehr bedingten Einfluß; namentlich hat er, was dessen religiöse Denkart anging, zeitlebens mit ihm in Mißverständniß und Entfremdung gestanden und seine geistlichen Lieder erst nach des Sohnes Tode kennen gelernt. Der zarte, träumerische Knabe, dessen Geist erst nach einer Krankheit im neunten Jahre erwachte, schloß sich vielmehr an die zärtliche, schüchterne Mutter an, der er auch seine dichterische Anlage zu verdanken scheint, sann in den alten Schloß- und Klosterräumen von Wiederstedt Märchen und Spukgeschichten aus, die er seinen Geschwistern

---

1) Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis. Eine Nachlese aus den Quellen des Familienarchivs. Mit Porträt. Gotha, F. A. Perthes.

erzählte, und war, als er zur Confirmation vorbereitet werden sollte, mit dem Herrnhuterthum bereits auf gespanntem Fuß. „Er sollte, berichtet Just, von dem Prediger zu Neudietendorf in der christlichen Religionslehre unterrichtet werden. Sein kindlicher Sinn, sein christliches, auch wohl frommes Gefühl hätte dabei seine Rechnung gefunden; aber sein nun erwachter, hoch emporstrebender, nach Selbständigkeit und Wissenschaft ringender Geist — wie konnte er sich in die engen Grenzen beschränken lassen, die hier der Glaube dem Forschen und Wissen zieht?" „Die Herrnhuter," heißt es in einem der späteren Novalis'schen Fragmente, „annihiliren ihre Vernunft." In dieser Noth kommt ein älterer Bruder des Vaters, Comthur des deutschen Ordens in Luklum, ein vornehmer und hochgebildeter Mann, dem Neffen zu Hülfe. Er nimmt den Knaben, auf den er große Hoffnungen setzte, auf ein Jahr in sein Haus, ein Haus, in dem eine auserlesene Bibliothek und der Verkehr bedeutender Männer weiter dazu beiträgt, den jugendlichen Geist frühreif zu entwickeln. Noch kommt ein höchst anregendes, für klassische Bildung begeisterndes Primanersemester im Eislebener Gymnasium hinzu, und so sind die Musen und Grazien die Geleiterinnen des Achtzehnjährigen, als er im Herbst 1790 die Universität bezieht.

Seine Studentenjahre, die in Jena, Leipzig, Wittenberg verlaufen, zeigen ihn im starken Wechsel jugendlicher Stimmungen, in mannigfacher Bethätigung vielseitiger, ans Geniale streifender Anlagen, aber in einer — das Wort im unschuldigen Sinne genommen — durchgehends weltlichen Geistesrichtung. In Jena ist es vor allem Schiller, der ihm eine jugendlich-überschwängliche Begeisterung abgewinnt, aber auch inmitten eines ziemlich burschikosen Treibens ihm den nöthigen Halt gewährt. „Schiller — heißt es in einem in mehr als Einer Hinsicht charakteristischen Abschiedsbriefe von Jena — Schiller, der mehr ist als Millionen Alltagsmenschen; der den begierdelosen Wesen, die wir Geister nennen, den Wunsch abnöthigen könnte, Sterbliche zu werden; dessen sittliche Größe und Schönheit allein eine Welt, deren Bewohner er wäre, vom verdienten Untergang retten könnte . . ., Schiller, dem die Götter das hohe Geheimniß offenbarten, daß die Schönheit und die Wahrheit nur eine und dieselbe Göttin sei, — daß die Vernunft der einzige Name und das einzige Heil sei, das den Menschen auf Erden gegeben worden, der wahre ächte Logos, der von Gott ausgegangen . . ., Er wird der Erzieher des künftigen Jahrhunderts

werden.“ Wenn Schiller in dem Neunzehnjährigen den Dichter weckt, so ist er es auch wieder, der ihn vor einem Verflattern in schöngeistige Neigungen warnt, ihm den Ernst des Berufsstudiums und überhaupt den Ernst der Pflicht ans Herz legt. Die Rechtswissenschaft, zu welcher der Vater ihn bestimmt hatte, war liegen geblieben und nur in der Philosophie durch Reinhold eine vorläufige Orientirung gewonnen: Leipzig, wohin ihn sein wenig jüngerer geistesverwandter Bruder Erasmus begleitete, sollte das bessern. Allein hier gerathen die Beiden in ein Lebenselement, welches die herrnhutische Stille und Strenge des Elternhauses ihnen nur allzusehr versagt hatte, in das Element feiner Geselligkeit; reich ausgestattet mit Geist, Herz, Humor spielen sie — und namentlich Friedrich — in der guten Gesellschaft eine glänzende Rolle. Dabei sind sie allerdings geistig beschäftigt und bewegt, aber in einer dem Elternhause durchaus entgegengesetzten Richtung. Zu religiösen Freiheitsgedanken, wie sie sich in der Entgegensetzung eines „orthodoxen“ und eines „neologischen Himmels“ verrathen, kommen Sympathieen mit der sich entwickelnden französischen Revolution, die schon vor den Verbrechen von 1793 dem Vater und dem Oheim-Comthur durchaus zuwider ist. Bei aller kindlichen Liebe und Verehrung reden die Brüder von den „beiden altmodischen Köpfen“, von „blindem Religionseifer und unbedingter Feindschaft gegen alles, was Neuerung heißt“, wodurch dieselben eine Scheidewand zwischen sich und ihnen aufgerichtet. Dabei ergreift unsern Novalis unter dem Eindruck des Krieges von 1792 und vielleicht noch mehr in Folge einer vorzeitigen Verliebtheit eine Passion, die wir am wenigsten bei ihm vermuthen; er will Officier werden; auf diesem Wege meint er am kürzesten zur äußeren Selbständigkeit zu gelangen und zugleich am wirksamsten sein phantastisches, schwankendes Wesen in die Zucht der Charakterbildung zu nehmen. Der unreife Gedanke blieb, dank dem Wankelmuth der Geliebten und den dringenden Gegenvorstellungen der Eltern, unausgeführt, und das dritte Studienjahr in Wittenberg brachte den befriedigendsten akademischen Abschluß. Mit hoher geistigen und sittlichen Spannkraft werden die vernachlässigten Rechts- und Staatswissenschaften nachgeholt, ohne daß der Jüngling, der sich später als einen „durchaus unjuristischen Menschen“ bekennt, darum seinen freieren Bildungsdrang verleugnet, der ihn in Wittenberg nebenbei auch in die Kirchengeschichte führt. — Ein fruchtbares praktisches Studium kommt nach wohl-

bestandenem Staatsexamen hinzu. Der Vater verschmäht eine Möglichkeit, die damals dem Sohne sehr anziehend gewesen wäre, ihn mittelst des hochgestellten Vetters in Berlin, des Staatskanzlers von Hardenberg, in preußische Dienste treten zu lassen; er läßt ihn einen viel bescheidneren Weg gehen, der gehorsam betreten und nicht bereut wird. Der Vater schickt ihn, um ihn in die sächsische Verwaltung einzuführen, nach Tennstädt zu dem Kreisamtmann Just, und dieser treffliche Mann wird für Lebenszeit sein väterlicher und zugleich dankbarer Freund. Der erfahrene Mentor findet bald in dem phantasiereichen und philsophirenden jungen Manne ein eminentes praktische Talent und eine bis ins Kleinste gehende Treue der praktischen Arbeit zu bewundern, während der Ideenreichthum seines Lehrlings, sein überall in die Tiefe dringender und nach den höchsten Gesichtspunkten greifender Sinn ihn selbst, den praktischen Meister, in eine bis dahin ungekannte Idealität emporhebt. Damals war es das ernsteste Studium der Fichte'schen Philosophie, was neben den Berufsarbeiten den jungen Dichter zumeist beschäftigte. Nachher kamen, aus einem bald zu berührenden schmerzlichen Anlaß, medicinische Studien, dann eine planmäßige Beschäftigung mit den immer schon beachteten Naturwissenschaften hinzu, so daß kein Hauptgebiet des weltlichen Wissens ihm fremd blieb. Er selbst fand später, daß in jener nachakademischen Zeit „das Reich seines Verstandes sich erweitert habe und nahe daran gewesen sei, das Herz aus seinem Besitzstand zu verdrängen."

Das Herz machte seine vollen Rechte wieder geltend, als er gegen Ende 1794 auf einer Dienstreise mit Just in Grüningen die noch nicht dreizehnjährige Sophie von Kühn erblickte, jenes eben zur Jungfrau erblühende zauberhafte Kind, von welchem Tieck sagt: „Alle, welche sie gekannt haben, kommen darin überein, daß keine Beschreibung es ausdrücken könne, in welcher Grazie und himmlischen Anmuth sie sich bewegt, welche Schönheit sie umglänzt habe." Der erste Eindruck war für Novalis entscheidend, und so ward für ihn der Zug des Herzens des Schicksals Stimme. Wiederum ist es der sein bisheriges Leben kennzeichnende Zug unschuldiger Weltlichkeit, der ihn führt: was ihn unwiderstehlich fesselt, ist nicht eine Begegnung in den Tiefen des inneren Lebens, eine empfundene Gemeinschaft der Heiligthümer, sondern der Zauber schöner Natürlichkeit, wie sein bald mitbezauberter Bruder Erasmus es treffend ausdrückt: „das höchste Ideal schöner Natur". Und wenn zu dem holden

Reiz, den Sophie ausübte, die ganze Häuslichkeit von Grüningen ihm wie die goldene Fassung des Edelsteins hinzukam, so war es gerade die unschuldige Weltlichkeit dieses Hauses, was ihn fesselte, das mit dem frommen und seit der Kränklichkeit der Mutter trüben Ernste des eigenen Elternhauses contrastirende Bild eines froh-geselligen, Arbeit und Vergnügen heiter in einander windenden Lebensgenusses. Es war im Leben unseres Dichters die irdisch-glücklichste Zeit, wenn er nun, wie ein Tagebuchblatt es beschreibt, am Sommermorgen nach Grüningen hinausritt, im Dorf ein Briefchen aufs Schloß bestellte und auf dem langsamen Heimweg ausprobirte, wie weit man den Wohnsitz der Geliebten mit bloßen Augen sehen könne. Aber diese sonnenhelle Zeit währte nicht lang. Der Verlobung gegen Ende des Jahres 1795 folgte bald die Erkrankung der an einem gefährlichen Lebergeschwür leidenden Braut. Das ganze Jahr 1796 geht hin in schweren Sorgen um die nach wiederholter Operation scheinbar Genesende und dann schwerer Erkrankende. „Ich lebe", schrieb er im Februar 1797, „wie ein verzweifelter Spieler, dessen ganzes Wohl und Wehe davon abhängt, ob ein Blüthenblatt in diese oder in jene Welt fällt." Es fiel in die jenseitige; im März 1797 starb Sophie nach schweren, heldenmüthig ertragenen Leiden. — In diese Zeiten der dunklen Sorge, der immer wieder geknickten Hoffnung, der trostlosen medicinischen Studien, die seinem Verstande die deutliche, für sein Herz dennoch unannehmbare Antwort geben, fällt für unsern Dichter unfraglich das Erwachen seines religiösen Lebens. Aber nun ist dasselbe weder ohne bestimmte Vorbedingungen in ihm, noch trägt es ohne Weiteres, wie hernach in seinen geistlichen Liedern, ausgeprägt christliche Züge.

Wer die seitherige weltliche Lebensperiode Hardenberg's unter religiös-sittlichem Gesichtspunkt durchgeht, der sieht doch, wieviel das vorige Jahrhundert auch in seiner Abwendung vom positiven Christenthum vor dem heutzutage wehenden naturalistischen Zeitgeist voraus hatte an seinen drei wie Sterne am Himmel ihm feststehenden Gewißheiten: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Der Kindesglaube an Gott war, soviel wir sehen, unserm Dichter niemals verloren gegangen; auch in seinen Studentenzeiten ist die Rede von seinem Morgen- und Abendgebet. Aber durchgreifender in seinem inneren Leben war sein Freiheits- und Unsterblichkeitsglaube, der ursprünglich weniger als religiöser, denn als philosophischer auftritt. Daß der Sinn des Daseins im Ich liege, in der Persönlichkeit, deren

geheimnißvoller Spiegel nur die Natur sei; daß das Innerste und Göttlichste im Menschen bei aller Herrlichkeit der Vernunft und der Phantasie der Wille bleibe, die Macht freier Selbstbestimmung, und darum die erste und letzte Lebensaufgabe die Selbstausbildung des göttlichen Keimes in uns, die sittliche Selbstvollendung der Persönlichkeit, — das hat nicht erst die Fichte'sche Philosophie ihn gelehrt, wiewohl gewiß bestätigt und gestärkt; es ist der treibende Lebensgedanke schon des Studenten. Selbst in jenem unreifen Einfall des Soldat-werden-wollens tritt dies hervor, indem er denselben alles Ernstes dem Vater als eine Forderung seiner Charakterbildung begründet. Es tritt hervor in der fast abergläubischen Anschauung von der Macht des Willens, aus der er seinem mit der Schwindsucht ringenden Bruder Erasmus zuruft: „Reine Willenskraft ist es, durch die wir gesund sind und werden"; mit der er der Todeskrankheit der Geliebten gegenüber daran festhält, sie könne nicht sterben, wenn sie nur wolle. Nicht minder sind seine nachmaligen philosophischen Aphorismen von derselben Grundanschauung durchzogen: Moral ist ihm das einzig mögliche System der Philosophie; „die Moral", heißt es in den Fragmenten, „ist das eigentliche Lebenselement des Menschen; sie ist innig eins mit der Gottesfurcht." — Und wie hätte nun, wer so hoch vom sittlichen Adel des Menschen, von der Unendlichkeit des sittlichen Willens dachte, es denkbar finden können, daß das Menschenleben weiter nichts sei als eine flüchtige Welle, von dem bewußtlosen, herzlosen Ocean der großen Natur einen Moment ins Licht emporgehoben, um dann ins All, d. h. ins Nichts zurückzufließen? wie hätte er dies flüchtige, irdische Dasein für das einzige des Ich halten können? Die Unsterblichkeit, ja die Ewigkeit des Ich ist von vornherein geradezu die Grundlage der Novalis'schen Weltanschauung und Lebensauffassung. Mit Lessing ist er geneigt, schon unser Erdendasein in seiner Individualität als das heimliche Erzeugniß eines Vorlebens anzusehen[1]); jedenfalls aber ist es ihm nur ein Durchgangsstadium einer Entwicklung, die eine Ewigkeit vor sich hat. Daher nicht erst seit dem tödtlichem Schlage von 1797, sondern schon weit früher eine gewisse Geringachtung des irdischen Lebens als eigenthümlicher Charakterzug bei ihm hervortritt. „Aus gewissen Hinsichten, die Du

---

1) „Wähl' ich nicht alle meine Schicksale seit Ewigkeiten selbst?" heißt es einmal in seinem Tagebuch.

auf keinen Fall mit mir theilen kannst“, schreibt er dem Vater bei jener kriegerischen Anwandlung, „kommt bei mir eine gewisse Gleichgültigkeit gegen das Leben hinzu; ich bin fest überzeugt, daß man in der Welt mehr verlieren kann als das Leben, daß das Leben immer nur Mittel und fast nie Zweck sein darf und daß man oft wenig verliert, wenn man von diesem Stern abtritt.“ Und seinem schwindsüchtigen Bruder Erasmus ruft er zu: „Du bist ein physisch leidender, aber moralisch thätiger Mann: das Blatt dreht sich einst; die Letzten werden die Ersten sein. Bleibe fest im Glauben an die Universalität Deines Ich; Du wirst auf Deine Leidensstunden einst herunterblicken wie auf ein verwelktes Blatt. Du hast noch eine Ewigkeit vor Dir.“ Die Brüder waren einig in diesem Glauben: als Erasmus, der ebenbürtige Liebling des Aelteren, fühlt, daß er nicht lange mehr hienieden sein werde, bittet er diesen, ein Mann zu sein und die Eltern und Geschwister zu trösten; „denn wir, lieber Fritz“, fügt er hinzu, „lernten

Uns nicht für diese Welt nur kennen,
Wo so kurz die Sonne scheint:
Wir finden einst, wenn jeder ausgeweint,
Uns wieder, um uns nie zu trennen.“

Es ist diese Grundanschauung vom Verhältniß der Zeit und Ewigkeit, der kleinen Erde und der unendlichen Welt als Heimath der persönlichen Geister, woran nun, nachdem die geliebte Braut geschieden, die religiöse Entfaltung Hardenberg's sich anknüpft. Der innere Zusammenbruch seines Lebens war furchtbar; er hatte nicht vermocht am Sterbebette Sophiens zu stehen, wie er auch den letzten Kämpfen des kurz danach verendenden Erasmus aus dem Wege ging. Eine dumpfe Gleichgültigkeit und Verzweiflung, ein entsetzlicher Lebensüberdruß lagerten bleiern auf seiner Seele; auch die wissenschaftlichen Beschäftigungen, auf die er noch kurz zuvor als auf „wunderbare, schmerzenstillende Opiate“ gerechnet, verfingen nicht mehr. „Aber vielleicht“, schrieb er an Friedrich Schlegel, mit dem er eine alte Studentenfreundschaft wieder aufgenommen hatte, „vielleicht rettet mich noch die unsichtbare Welt und ihre Kraft, die bisher in mir schlummerte; die Idee von Gott wird mir von Tag zu Tag lieber. Wenn ich bisher in der Gegenwart und in der Hoffnung irdischen Glückes gelebt habe, so muß ich nunmehr ganz in der ächten Zukunft und im Glauben an Gott und Unsterblichkeit leben.“ Der Glaube an Gott und Unsterblichkeit, das ist in der

That hinfort das Element, in dem er lebt; von Christus, von einem Heiland und Erlöser ist dabei noch nicht die Rede. Erlösen soll vielmehr der Tod: es ist eine Religion der Todessehnsucht, die er in sich ausbildet, ein Leben und Weben in der unsichtbaren Welt, die jenseits des Grabes liegt. „Dort — hatte er schon vor Sophiens Tode geschrieben — dort blühen allein mir die Hoffnungen auf, die ich hier verliere; die hiesigen Rückschritte sind dortige Fortschritte, das verwundende Schwert wird zum beseelenden Zauberstabe und die Asche der irdischen Rosen ist das Mutterland der himmlischen. Ist nicht unser Abendstern der Morgenstern der Antipoden? Meine Phantasie wächst wie meine Hoffnung sinkt; wenn diese ganz gesunken ist und nichts zurückließ als einen Grenzstein, so wird meine Phantasie hoch genug sein, um mich hinaufzuheben, wo ich das finde, was hier verloren ging.“ Wiederum, nachdem das Gefürchtete eingetreten war: „Der verzweifelte Spieler wirft die Karten aus der Hand und lächelt wie aus einem Traum erwacht dem letzten Ruf des Wächters entgegen, und harrt des Morgenroths, das ihn zu frischem Leben in der wirklichen Welt ermuntert. Ich habe noch einiges zu verrichten, — dann mag die Flamme der Liebe und Sehnsucht auflodern und dem geliebten Schatten die liebende Seele nachsenden.“ Solche Aeußerungen waren in ihrem Zielpunkt sehr ernsthaft gemeint. Der Wunsch, demnächst zu sterben, war zum Vorsatz geworden; seine alte Theorie von der Macht des Willens hatte sich zu dem Entschluß entwickelt, binnen Jahresfrist der Geliebten nachzufolgen — nicht durch Gift oder Dolch, sondern allein durch „eine Kraft, die sich durch sorgsame Pflege zu einer sonderbaren Energie im Menschen entwickeln kann,“ durch die geistige Macht der Sehnsucht und Entschlossenheit. Das poetische Denkmal dieser dunkelsten Zeit im Leben des Dichters sind nicht die geistlichen Lieder, sondern seine „Hymnen an die Nacht“. Die Nacht, an die sie gehen, ist nicht die alltägliche, irdische; vielmehr die dunkle Welt des Jenseits, in welche die lebensmüde Seele des Dichters hineinstarrte, um in ihr ihr Erdenleid zu verträumen. „Im dunklen Schooße des Hügels, an dessen Fuß die irdische Flut bricht, — heißt es in diesen Hymnen — quillt, gemeinem Sinn unvernehmlich, eine krystallene Woge: wer von ihr gekostet hat, wahrlich, der kehrt nicht in das Treiben der Welt zurück, in das Land, wo das Licht in ewiger Unruh hauset.“ Es ist eine wunderbare, mit keinem Aehnlichen in unserer Dichtung zu

vergleichende Poesie in diesen Hymnen, eine Poesie der tiefsten Traurigkeit, die nur durch die Gewißheit eines besseren Jenseits zur stillen Mondnacht gemildert ist. Die Todessehnsucht, welche sie von Anbeginn durchzieht, spricht sich zuletzt in ergreifenden Tönen offen aus:

Hinunter in der Erde Schooß,
Weg aus des Lichtes Reichen!
Der Schmerzen Wuth und wilder Stoß
Ist froher Abfahrt Zeichen.
Wir kommen in dem engen Kahn
Geschwind am Himmelsufer an. —

Mit Recht hat man die Stimmung, welche diese ergreifenden Klänge eingegeben hat, eine krankhafte genannt. Aber sehr mit Unrecht hat man sie für die Grundstimmung in Novalis' Charakter erklären und seine ganze Frömmigkeit, insonderheit seine geistlichen Lieder auf sie zurückführen wollen. Es hängt bei Dilthey mit seiner bald zu berührenden ungenügenden Würdigung des Novalis'schen Christenthums zusammen, daß er unsern Dichter charakterisirt als eine „fast pathologische Natur", der die Objectivität versagt gewesen sei; die sich „den Gehalt ihrer religiösen Welt von ihrem Schicksal habe bestimmen lassen" und sich gewissen Gemüthseindrücken hingegeben habe „bis zur Vergessenheit der Totalität der Erscheinungen, welche die Welt ausmachen" (a. a. O. S. 605). Das ist eine durchaus schiefe Auffassung des Novalis'schen Wesens. Daß sein Schicksal ihm nicht den Inhalt seiner religiösen Welt dictirt, sondern nur einer längst vorhandenen Anschauung eine überwältigende Macht über ihn gegeben hat, haben wir soeben gesehen, und so groß war seine Objectivität, sein Sinn für die „Totalität der Erscheinungen, welche die Welt ausmachen", daß er selbst in jenen Tagen der tiefsten Trauer nicht aufhörte, wissenschaftliche, insonderheit philosophische und naturwissenschaftliche Studien zu treiben. Ueberhaupt war Novalis kein Geisterseher, wie Friedrich Schlegel es aus Anlaß seiner leuchtenden Augen aufgebracht hat, — er war ein von Haus aus grundfröhliches Gemüth, weit aufgethanen Sinnes für Natur, Schönheit, häusliches Glück, wissenschaftliches Forschen, praktisch-sittliche Wirksamkeit. Seine Tagebuchblätter verrathen, wie er selbst in den Tagen jener tiefsten Trauer immer wieder mit neu-keimender Lebenslust ringt, wie er sich fast gewaltsam jenen Todesentschluß immer wieder einprägen muß: einmal schilt er sich,

daß er gescherzt und gelacht habe; ein andermal, da er vom Grabe der Geliebten kommt, schreibt er: „Zwischen dem Schlagbaum und Grüningen hatte ich die Freude, den eigentlichen Begriff vom Fichte'schen Ich zu finden.“ Andererseits war, wie schon bemerkt, die Religion des Jenseitsglaubens und der Todessehnsucht, die ihn damals erfüllte, kein Christenthum. Die Herausgeberin der „Nachlese“, eine tapfere Christin, nennt seine Todessehnsucht geradezu eine heidnische, und der treue Just bezeugt: „Seit Sophiens Tode ward ihm der Glaube an Gott und Unsterblichkeit zum Bedürfniß; zu diesem gesellte sich nachher der Glaube an Jesus“ (Novalis' gesammelte Schriften. Bd. III, S. 40). Hiemit zusammenstimmend behaupten wir: die geistlichen Lieder verhalten sich zu dem, was die Hymnen eingegeben hat, wie die Genesung zur Krankheit; weit entfernt, ein Erzeugniß krankhafter Gemüthsverfassung zu sein, enthüllen sie vielmehr das Geheimniß des überraschenden Umschwunges, der sich in des Dichters Gemüth seit Ende 1797 vollzog, ihn dem vollen Erdenleben zurückgab und in demselben ihm die kurze, uns bis heute entzückende Blüthezeit seiner Dichtung erst vergönnte.

Es ist wahr, was Haym sagt, daß die Grenze zwischen den Hymnen an die Nacht und den geistlichen Liedern nur eine flüssige ist; aber das erklärt sich daraus, daß jenes künstlerische Denkmal der Todestraurigkeit ohne Zweifel erst auf dem Uebergang zu neuen, neubelebenden Thatsachen der inneren Erfahrung gestaltet worden ist. Mögen die Hymnen, wie Tieck angibt, schon im Schmerzensjahre 1797, oder wie Dilthey annimmt, erst im folgenden entstanden sein, jedenfalls sind sie erst ausgeführt, als dem Dichter die Trauer- und Thränenzeit, in deren Gefühlen sie wurzeln, schon objectiv zu werden begann. Nachwehen jener Todessehnsucht, das wissen wir bestimmt, durchkreuzten sich eine Zeit lang mit den Athemzügen der Genesung und mögen von dem Dichter zu poetischer Fixirung jener Nachtzeit seines Lebens verwerthet worden sein. Hiernach wird es uns nicht überraschen, daß namentlich in den beiden letzten Hymnen eine gewisse Verwandtschaft mit den geistlichen Liedern hervortritt, nicht blos in dem Uebergang in die Liedesform, sondern auch darin, daß in ihnen Christus als der Ueberwinder und Verklärer des Todes bereits seine Stelle findet. Aber selbst in diesen beiden letzten Hymnen verhält sich die religiöse Grundstimmung zu der der geistlichen Lieder wie Mondnacht zum

Morgenglanz: dort schwermüthige Todeslust, hier der Jubel neugefundenen Lebens. Was ist es nun, das in des Dichters Seele diesen großen Umschwung erzeugt und den dichterischen Ausdruck desselben hervorgetrieben hat? Für eine ganz unglückliche Meinung Dilthey's muß ich es halten, daß Novalis zu diesen Liedern durch Schleiermacher's Reden über Religion begeistert worden sei. Ganz abgesehen davon, daß die Reden erst im Jahre 1799 entstanden und unserm Dichter wahrscheinlich erst gegen Ende desselben bekannt geworden sind, während er bereits im selben Jahre die geistlichen Lieder in dem Jenenser Freundeskreise vorgelesen hat, habe ich keinen Begriff davon, wie jene Betrachtungen über das Wesen der Religion eine solche geistliche Lyrik —, wie Reden, in denen das eigenthümlich Christliche gegen das allgemein Religiöse noch so sehr zurücktritt, gerade diese Ergüsse der innigsten Jesusliebe hätten anregen können. Nicht einmal das ist richtig, daß erst die Schleiermacher'schen Reden dem auch unsern Dichter umschließenden Kreise der Romantiker die Anregung gegeben hätten, sich mit Religion und Christenthum lebhafter zu beschäftigen: der Briefwechsel des Sommers 1798 zeigt Friedrich Schlegel und Novalis bereits im lebhaftesten Austausch über diese Anliegen, und insonderheit nennt ein Brief des Letzteren vom Juli 1798 die christliche Religion eine der „Centralmonaden seiner Meditation". Also noch einmal, — was ist es, das in Novalis' Seele jenen großen Umschwung und mit ihm jene Lieder hervorgebracht hat? Die Lieder selbst geben auf diese Frage eine Antwort, die nichts zu wünschen übrig läßt:

Unter tausend frohen Stunden,
So im Leben ich gefunden,
Blieb nur eine mir getreu:
Eine, wo in tausend Schmerzen
Ich erfuhr in meinem Herzen,
Wer für uns gestorben sei.

Meine Welt war mir zerbrochen,
Wie von einem Wurm zerstochen
Welkte Herz und Blüthe mir;
Meines Lebens ganze Habe,
Jeder Wunsch lag mir im Grabe,
Und zur Qual war ich noch hier.

Da ich so im Stillen krankte,
Ewig weint' und weg verlangte,
Und nur blieb vor Angst und Wahn,
Ward mir plötzlich, wie von oben,

Weg des Grabes Stein geschoben,
Und mein Inn'res aufgethan.

Wen ich sah, und wen an seiner
Hand erblickte, frage keiner;
Ewig werd' ich dies nur sehn,
Und von allen Lebensstunden
Wird nur die, wie meine Wunden,
Ewig heiter offen stehn. —

Und wiederum:

Wer einsam sitzt in seiner Kammer
Und schwere, bitt're Thränen weint,
Wem nur gefärbt von Noth und Jammer
Die Nachbarschaft umher erscheint;

Wer in das Bild vergang'ner Zeiten
Wie tief in einen Abgrund sieht,
In welchen ihn von allen Seiten
Ein süßes Weh hinunterzieht . . .

Ich fall' ihm weinend in die Arme;
Auch mir war einst wie dir zu Muth:
Doch ich genas von meinem Harme,
Und weiß nun, wo man ewig ruht.

Dich muß, wie mich, ein Wesen trösten,
Das innig liebte, litt und starb;
Das selbst für die, die ihm am weh'sten
Gethan, mit tausend Freuden starb.

Er starb, und dennoch alle Tage
Vernimmst du seine Lieb' und ihn,
Und kannst getrost in jeder Lage
Ihn zärtlich in die Arme ziehn.

Mit ihm kommt neues Blut und Leben
In dein erstorbenes Gebein,
Und wenn du ihm dein Herz gegeben,
So ist auch seines ewig dein . . . .

Wir sehen, es ist ein selbständiges, eigenstes Erlebniß des Dichters, das ihm ein neues Leben und in ihm diese Lieder gegeben hat. Durch die dunkle Wolke der Trauer und Thränen, deren Abschattung die Hymnen an die Nacht sind, ist eine lichte Gestalt ihm hindurchgebrochen, die Gestalt des Heilandes als des Trösters der Mühseligen und Beladenen, und indem er die Füße dessen umfaßt hat, der die Kluft des Diesseits und Jenseits überbrückt, ewiges Leben ins zeitliche Dasein herniedergebracht hat, ist er von seiner

dunkeln Todessehnsucht genesen; es ist „neues Blut und Leben wiedergekommen in sein erstorbenes Gebein“, so daß er der irdischen Sonne, auch der Wissenschaft, der Dichtung, ja einer neuen bräutlichen Liebe wiedergewonnen war. Nachdem er nach Sophiens Tode eine Zeitlang, als wollte er sich recht ins menschliche Elend vertiefen, noch seine medicinischen Studien fortgesetzt, hatte der Wille seines Vaters ihn der naturwissenschaftlichen Praxis, insonderheit der Bergwerkskunde zugewandt. Seit Ende 1797 führte auf der Bergakademie zu Freiberg der geniale Werner, der Schöpfer der neueren Geologie, den er in dem Fragment „Die Lehrlinge von Sais“ als Meister feiert, ihn mit steigender Anziehungskraft in den Haushalt der schaffenden Natur ein. Und zugleich fand er in dem Hause des Berghauptmanns v. Charpentier eine neue Heimath für sein Herz; er lernte die schöne, sanfte, liebreiche Tochter des Hauses, Julie, zuerst hochschätzen und dann so liebgewinnen, daß er sich Ende 1798 mit ihr verlobte; — die verklärte Gestalt Sophiens, die ihm zu einer Himmelsheiligen geworden war, verlor dadurch in seinem Herzen nichts. Gewiß haben solche heilenden Thatsachen des natürlichen Erlebens an seiner inneren Genesung ihren Antheil genommen; aber sie selber wären bei einem so innerlich lebenden Menschen wie Novalis unmöglich gewesen, wenn ihm nicht aus jenem übernatürlichen Quell neuer Lebensmuth entsprungen wäre. Und so bleibt er dabei, für diesen neuen Lebensmuth, mit dem er fortan der irdischen Welt ebenso herzlich sich erfreuen, als, wenn es sein soll, auf sie verzichten kann, Einem Namen allein die Ehre zu geben:

Wenn ich Ihn nur habe,
Wenn Er mein nur ist,
Wenn mein Herz bis hin zum Grabe
Seiner Treue nicht vergißt, —
Weiß ich nichts von Leide,
Fühle nichts als Andacht, Lieb' und Freude.

Wenn ich Ihn nur habe,
Hab' ich auch die Welt;
Selig, wie ein Himmelsknabe,
Der der Jungfrau Schleier hält.
Hingesenkt im Schauen
Kann mir vor dem Irdischen nicht grauen. —

Das ist der lebensgeschichtliche Ursprung jener unvergleichlichen Lieder. Und nun — was für ein Christenthum spricht sich in

denselben aus? Man wird mit einem modernen Ausdruck allerdings sagen müssen: ein ganz undogmatisches. Hier ist nicht die Rede von drei Personen der Gottheit oder von zwei Naturen in Christo, von Erbsünde und ewiger Verdammniß, von stellvertretender Genugthuung und Rechtfertigung allein durch den Glauben, mit einem Worte von allen jenen Dogmen, welche in unsern alten Kirchenliedern auf Schritt und Tritt anklingen und ohne deren Betonung viele unserer Zeitgenossen sich ächtes Christenthum nicht zu denken vermögen. Noch mehr, wir wissen aus des Dichters anderweitigen religiösen Aeußerungen, daß er vielleicht in keinem dieser Punkte, was man so nennt, rechtgläubig gedacht hat; seine bald zu berührenden „Fragmente“ enthalten mitunter sehr freie Aeußerungen, wie z. B. „Es ist ein Götzendienst im weiteren Sinn, wenn ich den Mittler in der That für Gott selbst ansehe“; oder: „Der heilige Geist ist mehr als die Bibel; er soll unser Lehrer des Christenthums sein, nicht todter, irdischer, zweideutiger Buchstabe.“ Und doch ist es wahres und volles Christenthum, das als selbsterfahrenes in diesen Liedern sich ausspricht, innige, gläubige Liebe zu dem persönlichen Heiland und Erlöser, und niemand hat, wo es sich um die Aufnahme dieser Bekenntnisse in unsre Gesangbücher handelte, den modernen verketzernden Einwand erhoben: das sei, weil gewisse dogmatischen Prädikate fehlen, „ein anderer Christus“, als den die Schrift und die Kirche kenne; — welch andern Christus könnte die Schrift und die Kirche auch kennen, als diesen Fürsten der Liebe, dessen Füße der Dichter anbetend umfaßt, den für uns Gestorbenen und Auferstandenen, der ewiges Leben in dies arme irdische ausströmt? Gewiß, dies Novalis'sche Christenthum ist das Christenthum nicht in seiner allseitig möglichen Ausprägung, aber ist diese von jeder Individualität und jedem Zeitalter gleichmäßig zu verlangen? Das Christenthum hat sich verschieden ausgeprägt schon in einem Jacobus, Paulus, Johannes: darf es nicht auch verschieden ausgeprägt sein in einem Luther und einem Novalis? Es ist eine höchst bedeutsame, für unsere Zeit vorzüglich beachtenswerthe Beleuchtung, in der es gerade hier erscheint. Anlage und Lebensführung des Dichters haben es mit sich gebracht, daß das dunkle Räthsel des Daseins, das uns alle umfängt, ihm vorzugsweise als das Elend der Erde, als Naturübel und Macht des Todes entgegentrat. Eindruck und Erfahrung desselben hätten ihn überwältigt, zermalmt, wenn er nicht in Jesu das Gegengewicht gefunden hätte.

Er ist ihm der Bürge dafür geworden, daß das Geheimniß der Welt trotz aller Todesschatten, die auf ihr liegen, dennoch ein Geheimniß ewiger Liebe ist. Denn in Ihm ist diese ewige Liebe persönlich erschienen und hat die Welt überwunden; in Ihm hat sie ihren anscheinend weltbeherrschenden Widerspruch, das Leid, den Tod, auf sich genommen, um ihn aufzulösen, um alles Weh des irdischen Lebens zu einem Erziehungsmittel zum ewigen Leben zu verklären. Das ist die christliche Grundanschauung, weil Grunderfahrung unseres Dichters: sollte sie nicht geeignet sein, vielen Kindern unserer Zeit das verloren gegangene Verständniß des Christenthums neu zu erschließen?

Oder wäre es ihm etwa mit dem Glaubensbekenntniß seiner geistlichen Lieder nicht voller Ernst gewesen? Es ist die mehrerwähnte gehaltvolle Novalis-abhandlung Dilthey's, welche uns diese seltsame Frage aufdrängt und uns damit allerdings zur Erwägung des Verhältnisses jener Lieder zu dem geistigen Gesammtleben des Dichters anhält. Mit einer gewissen Leidenschaftlichkeit weist Dilthey die Frage, ob Novalis ein gläubiger Christ gewesen, als eine so wenig mit ja als mit nein zu beantwortende ab. Als Begründung vernehmen wir einen Panegyrikus auf den modernen wissenschaftlichen Geist, der uns Modernen eine wesentlich andere Stellung zum Christenthum gegeben habe als den sechzehn Jahrhunderten vorher; „wir wissen, daß die Zukunft sein ist", heißt es von diesem Geiste. Dann werden die Zeugnisse jener modernen Geistesbewegung auch bei Novalis nachgewiesen, und — als ob Religion und Christenthum bei ihm schlechterdings mit dem hätten vorlieb nehmen müssen, was die weltliche Wissenschaft ihnen übrig lassen wollte, mit dem dunklen Winkel subjectiver Gefühle, — die Frage aufgeworfen: „Welche Bedeutung kann nun im Zusammenhang mit solchen Ideen der Religion und dem Christenthum zukommen?" Die Antwort lautet: es habe sich eben in tief-bewegten Stunden, da er in den nächtigen Himmel einer jenseitigen Welt hinausblickte, dem Dichter das Chaos unendlicher Welten zu gewissen Sternbildern geformt, zu denen er sehnsüchtig emporgeblickt habe; aber „Glaubensartikel" seien ihm diese Sternbilder, Maria, Christus, die Auferstehung, *nicht* gewesen (a. a. O. S. 630). Ich muß gegen diese Behandlung unseres Dichters und seines wie unseres Christenthums entschieden Verwahrung einlegen. Durch die Entdeckung der „Mechanik des Himmels" und alle daran anschließenden gewiß großartigen

Entschränkungen unseres sinnlichen Welterkennens ist unsere religiös-sittliche Natur und die ihr entsprechende übersinnliche Welt nicht im mindesten verändert worden, und das „Chaos unendlicher Welten“ hat mit Jesus und der Auferstehung garnichts zu schaffen. Was insonderheit unsern Dichter angeht, so hat er allerdings nicht blos religiös gefühlt, sondern auch wissenschaftlich gedacht, geforscht, speculirt, und zwar mit einer Geisteskraft und Umfassung, die ihn den Besten seiner Zeit an die Seite stellt; er hat, an der philosophischen und naturwissenschaftlichen Zeitbewegung vollen Antheil nehmend, nach einem Gesammtverständniß des Daseins gerungen und gleichzeitig mit jenen Liedern den Riesenplan einer einheitlichen Encyklopädie aller Wissenschaften in der Seele getragen; aber daß er dabei Religion und Christenthum auf das Altentheil zeitweiliger dunklen Gefühle gesetzt hätte, davon ist einfach das Gegentheil wahr. Indem er Naturforschung und Selbsterkenntniß, Speculation und religiöse Erfahrung in ein intensives Wechselverhältniß setzt und sie im Elemente der Poesie, der phantasievollen Anschauung zu harmonisiren sucht, bildet er eine Methode des Erkennens aus, die im Unterschiede von anderen modernen Verfahrungsweisen einen mystischen Stempel trägt. Die Weltanschauung, die er auf diesem Wege gewinnt, erblickt in der ewigen Liebe das Grundprincip des Daseins, in der Natur das Spiegelbild des Geistes, in der Menschheit eine Einzelgruppe des unendlichen Geisterreichs, in der irdischen Weltgeschichte ein Einzelstadium einer unendlichen Entwicklung, an der auch die Natur theilnehmen soll, in dem religiösen Glauben und dem aufs innigste mit ihm verwobenen sittlichen Willen die höchsten Triebkräfte dieser Entwicklung. Den wissenschaftlichen Werth dieser Weltanschauung mögen die Philosophen beurtheilen: was ihre Abkunft angeht, so sollten sie bei aller Geburtshülfe, welche Kopernikus, Spinoza und Fichte ihr geleistet, ihre durchaus christlichen Kindeszüge nicht übersehen.

Bekanntlich ist es dem früh Hinweggenommenen nicht vergönnt gewesen, diese seine Weltanschauung anders als aphoristisch, in jenen mehrfach erwähnten „Fragmenten“ zu entwickeln, und diese sind es, welche Dilthey gegen das Bekenntniß der Lieder hauptsächlich ins Feld führt. Ihm in dies Labyrinth zu folgen, fehlt mir nicht blos der Raum. Der Urheber selbst hat gewarnt, dies Gemisch von Ernstgedachtem und γυμναστικῶς Geredetem beim Worte zu nehmen. Dazu kommt die bei den Romantikern beliebte genialische

Räthselsprache, und zum Ueberfluß haben die Herausgeber Aeußerungen aus verschiedenen Entwicklungsstadien durcheinander gewürfelt. Aber ich will doch an ein paar Beispielen zeigen, wie wenig man sich durch den paradoxen Styl mancher dieser Fragmente irre machen lassen darf. „Indem das Herz — heißt es einmal — abgezogen von allen einzelnen Gegenständen, sich selbst empfindet, entsteht Religion.“ Das hat Dilthey — wogegen auch Haym protestirt — im Sinne des Feuerbach'schen Atheismus verstanden, als ob in der Religion der Mensch nur mit sich selbst zu schaffen hätte; aber drei Zeilen später unterscheidet Novalis ausdrücklich zwischen der Subjectivität der Religion und Gott, ihrem Object[1]). Wiederum erstaunt sich Dilthey über die Aeußerung, die Geschichte Christi sei ebensowohl ein Gedicht als eine Geschichte, — er findet darin die völlige Gleichgültigkeit gegen die historische Grundlage des Christenthums, das Einerlei, ob Historisch oder Mythisch. Und doch begleitet Novalis jenen befremdlichen Satz mit dem klar erläuternden: „Ueberhaupt ist nur die Geschichte eine Geschichte, die auch Fabel sein kann“: d. h. nur das Geschehene ist des Namens Geschichte werth, welches einen idealen Gehalt hat, durch den es zugleich den Charakter wahrer Poesie gewinnt. In anderen Fragmenten hat man ein Christenthum ohne Christus oder gar eine pantheistische Weltvergötterung finden wollen. So wenn es in dem berühmten Fragment „Die Christenheit oder Europa“ heißt: „Das Christenthum ist dreifacher Gestalt. Eine ist, als Zeugungselement der Religion; eine, als Mittlerthum überhaupt, als Glauben an die Allfähigkeit alles Irdischen, Wein und Brod des ewigen Lebens zu sein; eine als Glauben an Christus, seine Mutter und die Heiligen. Wählt welche ihr wollt, wählt alle drei, es ist gleichviel, ihr werdet damit Christen und Mitglieder einer einzigen, ewigen, unaussprechlichen Gemeinde.“ Gewiß ein seltsames Räthselwort: aber gleich die nächsten Zeilen sagen uns, daß er mit der dritten Gestalt nicht etwa das positive Christenthum überhaupt meint, sondern nur „den alten katholischen Glauben“, welcher bei Mittelspersonen stehen bleibt, ohne sich in die Freiheit der Gotteskinder zu erheben. Daß dem gegenüber jene erste Gestalt, „das Christenthum als Zeugungselement der Religion“, nicht etwa die Zurückführung desselben auf ein

1) „Alle einzelnen Neigungen“, fährt er fort, „vereinigen sich in Einer, deren wunderbares Object ein höheres Wesen ist.“

Allgemein-religiöses ohne Heilandsglauben bedeuten kann, geht aus einer anderen Stelle hervor, in welcher es heißt: „Nichts ist zur wahren Religiosität unentbehrlicher als ein Mittelglied, das uns mit der Gottheit verbindet.“ Was endlich den anscheinenden Pantheismus angeht, den man auch inmitten der geistlichen Lieder in der Abendmahlshymne gefunden hat, „den Glauben an die Allfähigkeit alles Irdischen, Brod und Wein des ewigen Lebens zu sein“, so ist doch sehr zu unterscheiden zwischen einer pantheistischen Weltvergötterung, der alles Natürliche an sich göttlich ist, und einer christlichen Weihung aller Gottesgaben zu Nahrungsmitteln des inwendigen Menschen; daß „denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen“, also „zu Brod und Wein des ewigen Lebens werden sollen“, hat auch der Apostel Paulus gelehrt. — Damit meine ich nicht, alle Dunkelheiten dieser oder gar sämmtlicher religiösen Fragmente gelichtet zu haben; aber wer in denselben je und je den tiefsten Blicken ins Wesen des Christenthums begegnet, der wird doch billig auch über das, was ihm dunkel bleibt, jenes bescheidene Urtheil fällen, welches Sokrates über den halbverstandenen dunklen Herakleitos gefällt hat.

Ueberdies, wir haben über den theologischen Standpunkt seiner Fragmente die beste Erklärung von Novalis selbst, in einem Briefe an Just. „Ich glaube selbst“, schreibt er diesem bei der ersten Fragmentenveröffentlichung, „daß ich, weit entfernt von Ihrer Art und Weise die Religion zu betrachten, einen Weg eingeschlagen habe, der Ihnen wunderseltsam erscheinen muß. Indeß, wir sind Freunde und werden Freunde sein, und hierin stoßen unsre Religionen — besser: unsre Theologieen — zusammen. Ihre Freundin hat sich durch ihren Verstand Ihnen geoffenbart, da ein herzlicher Verstand der Grundzug in Ihrem We'en ist: mir ist sie durch herzliche Phantasie nahe gekommen, denn dies ist vielleicht der hervorstechendste Zug meines Wesens. Ihre Theologie ist die des historisch-kritischen Verstandes: dieser sucht eine feste Grundlage, einen unumstößlichen Beweisgrund, und findet ihn in einer Sammlung von Urkunden, deren Erhaltung allein schon ein bestätigendes Wunder zu sein scheint und für deren Glaubwürdigkeit alle historischen Beweismittel und Herz und Vernunft zugleich sprechen. Wenn ich weniger auf urkundliche Gewißheit, weniger auf den Buchstaben, auf die Wahrheit und Umständlichkeit der Geschichte fuße; wenn ich geneigter bin, in mir selbst höheren Einflüssen nachzuspüren und mir einen eigenen Weg

in die Urwelt zu bahnen; wenn ich in der Geschichte und den Lehren der christlichen Religion die symbolische Vorzeichnung einer allgemeinen, jeder Gestalt fähigen Weltreligion, das reinste Muster der Religion als historischer Erscheinung überhaupt, und wahrhaftig also auch die vollkommenste Offenbarung zu sehen glaube; wenn mir eben aus diesem Standpunkt alle Theologieen auf mehr oder minder glücklich begriffenen Offenbarungen zu beruhen, alle zusammen in dem sonderbarsten Parallelismus mit der Bildungsgeschichte der Menschheit zu stehen und in einer aufsteigenden Reihe sich friedlich zu ordnen dünken, — so werden Sie das vorzüglichste Element meiner Existenz, die Phantasie, in der Bildung dieser Religionsansicht nicht verkennen." (Nachlese S. 145—148.) Worauf Just sehr schön antwortet: „Wir gehen auf verschiedenen Wegen zu dem nämlichen Ziel." Sein Standpunkt war der altsupranaturalistische, vor allem Bibelglaube. Wenn Novalis dem gegenüber sein Christenthum auf Herzenszug und inneres Erlebniß aufbaut, wenn ihm die spröde historische Positivität zu einer ideellen, allgemein-menschlichen Wahrheit sich erweicht, ohne doch ihre geschichtliche Natur zu verlieren; wenn er überall, wo Religion ist, auch im Heidenthum, relative Offenbarung, im Christenthum aber die Vollendung eines durch den Offenbarungscharakter nicht aufgehobenen Geschichtsprocesses erkennt, so befindet er sich in dem allen, wie mir scheint, auf ebenden Wegen, auf welchen sein Freund und Geistesverwandter Friedrich Schleiermacher von derselben Epoche an eine verjüngte evangelische Theologie begründet hat. Welche Mängel diesen Keimen einer verjüngten Theologie noch anhaften mögen, man sollte doch lieber die damit zusammenbestehende Tiefe und Innigkeit des religiösen Gefühls und christlichen Erlebnisses bewundern, als die wissenschaftlichen Unfertigkeiten solcher Männer gegen die Ernstlichkeit ihres religiösen Bekenntnisses ins Feld führen. Als wenn Theologie und Religion, Theologie und Christenthum jemals sich deckten! Und in welche von beiden bei Novalis wie bei Schleiermacher der Schwerpunkt der Persönlichkeit fällt, ist nicht zweifelhaft. „Er setzte der Speculation ihre Grenzen", sagt Just, „und Jacobi's Brief an Fichte sprach laut zu seinem Herzen." „Man kann", schrieb er selbst in seinen letzten Lebensjahren, „die Philosophie hochschätzen, ohne sie zur Hausverwalterin zu haben", und andererseits: „die Religion ist der große Orient in uns, der selten getrübt wird; ohne sie wäre ich unglücklich."

Aber nun soll er wenigstens kein evangelischer Christ gewesen sein, sondern, wie so mancher pantheisirende Mystiker vor und neben ihm, auf dem Wege nach Rom. Zwei angebliche Belege hiefür werden angeführt: der Aufsatz „Die Christenheit oder Europa", und die an die geistlichen Gedichte angeschlossenen Marienlieder. Der Aufsatz „Die Christenheit oder Europa", den Novalis im Jahre 1799 aus Anregung der Schleiermacher'schen Reden hinwarf, ist allerdings wie ein Programm der nachmaligen katholisch-politischen Romantik. Es ist der Traum einer christlichen respublica platonica: die religiös zerrissene und verarmte Christenheit soll aus der durch die Reformation verschuldeten Kirchenspaltung über die Abgründe der Revolution hinweg zurückkehren in die naive Glaubenseinheit eines Mittelalters, wie es niemals bestanden hat; aber die geistliche Oberleitung der Völker und Staaten, welche hiezu erträumt wird, soll zugleich alle protestantische Geistesfreiheit in sich aufnehmen und allen Entfaltungen der modernen Kultur, auch den verschiedensten Auffassungen des Christenthums, Raum geben. Eine Utopie für die Zukunft wie für die Vergangenheit; aber wer will dem einsamen Gottesfreunde am Schluß des achtzehnten Jahrhunderts, der erst in seinen letzten Lebenszeiten sich ernstlichen Geschichtsstudien zuwenden konnte und dagegen über einen Ueberfluß religiös-poetischer Phantasie verfügte, dies Traumbild ernstlich verdenken? Der Protestantismus war aus dürrer Rechtgläubigkeit in dürre Aufklärung ausgelaufen, die alles tiefere Innenleben zu veröden drohte; die Papstkirche war zur Ruine geworden, welche mit phantasievollem Epheu zu verzieren recht unschuldig erschien; die Sehnsucht nach einer großen Auferstehung der Religion in einem verklärten Kirchenleibe, nach einer christlichen Wiedergeburt des gealterten Europa durchzog die tieferen Gemüther. Dieser Sehnsucht, und nichts Anderem, hat Novalis in jenem Phantasiebild Ausdruck gegeben, in der unvermeidlichen Traumgestalt, die aller Prophetie anhaftet. Der Aufsatz, von den Freunden unreif befunden und auch von Goethe und Schleiermacher beanstandet, wurde von seinem Verfasser ruhig zurückgelegt, und erst im Jahre 1826 schmuggelte der inzwischen katholisch gewordene Friedrich Schlegel ihn in eine neue Ausgabe der Novalis'schen Schriften ein. Er unterschlug dabei überdies einen Schlußsatz, der allein hingereicht haben würde, jede Verwechselung des Idealkatholicismus, den Novalis im Sinne hatte, mit dem Katholicismus, zu welchem Schlegel selbst übergegangen

war, auszuschließen und die volle Wahrung der protestantischen Geistesfreiheit in jenem edlen Traumbild klarzustellen. „Der alte katholische Glaube . . . ist gereinigt durch den Strom der Zeiten; in inniger, untheilbarer Verbindung mit den beiden anderen Gestalten des Christenthums wird er ewig diesen Erdboden beglücken. Seine zufällige Form ist sogut wie vernichtet; das alte Papstthum liegt im Grabe und Rom ist zum zweitenmal eine Ruine geworden. Soll der Protestantismus nicht endlich aufhören und einer neuen, dauerhaften Kirche Platz machen?“ Mich dünkt, aus einer solchen Weissagung wird der Ultramontanismus unserer Tage nicht viel Kapital schlagen.[1]) — Etwas unschuldiger, aber nicht richtiger ist es mit den Novalis'schen Marienliedern zugegangen. Dieselben gehören dem ursprünglichen Cyklus der „geistlichen Lieder“ gärnicht an, sondern waren, wie die Verfasserin der „Nachlese“ urkundlich erwiesen hat, für den zweiten Theil des Heinrich von Ofterdingen bestimmt, mithin garnicht als Bekenntnisse des Dichters, sondern als Gesänge mittelalterlicher Pilger gedacht, und nur Tiecks leichtfertige Redaction hat sie den geistlichen Liedern zugesellt. (Nachlese, S. 216—219.) Ohne Zweifel war Maria für die religiös-poetische Phantasie unseres Dichters ein anziehendes Himmelsbild; sie war ihm das Sinnbild des „Ewig-Weiblichen“, das ihn hinanzog, das Urbild der verklärten Braut, die er an der Hand des erhöhten Heilandes erblickte. Aber als Mittlerin zu Gott kann sie nicht ernstlich gedacht haben, wer in der aufsteigenden Reihe der Religionen die Vorzüglichkeit des Christenthums eben darin erkannte, daß dasselbe als das aller Religion unentbehrliche Mittelglied zwischen Mensch und Gott den „Einen Gottmenschen“ habe. —

Endlich wird man dafür, daß es Novalis voller Ernst gewesen mit seinem Christenthum, wie seine Lieder es in evangelischer Reinheit bekennen, sich doch auch auf seinen christlich-sittlichen Charakter berufen dürfen. Was man bei so manchem andern von den Romantikern, dem Religion und Christenthum als Stimmungssache

---

1) Wie wohl Novalis die Reformation und den Protestantismus zu würdigen wußte, zeigt u. a. die treffende historische Bemerkung in den Fragmenten: „Es gibt eine Reihe idealischer Begebenheiten, die der Wirklichkeit parallel läuft; selten fallen sie zusammen. Menschen und Zufälle modificiren gewöhnlich die idealische Begebenheit, so daß sie unvollkommen erscheint und ihre Folgen gleichfalls unvollkommen sind. So bei der Reformation: statt des Protestantismus kam das Lutherthum hervor.“

auch nicht fremd war, peinlich vermißt, die christlich-sittliche Lebenshaltung, das ist bei Novalis hervorleuchtend vorhanden. Was für widerwärtige Liebes- und Ehehändel beflecken die Lebensgeschichte hervorragender Romantiker: Novalis steht in diesem Kreise in fleckenloser Unschuld und Reinheit. Wie rein sind seine bräutlichen Beziehungen, wie idealisch seine Anschauungen von Ehe und Familie, denen er sich entgegenfreut wie ein Kind! Als ihm die Schlegel'sche Lucinde vorgelegt wird, diese ästhetisch-moralische Spottgeburt, an deren Mohrenwäsche doch auch ein Schleiermacher zuviel gethan hat, da schreibt er bei aller Freundschaft und geistigen Fühlung mit dem Verfasser: „Das Postulat Sei cynisch! ist noch nicht gäng und gebe, und selbst sehr innige Frauen dürften die schöne Athenienserin tadeln, daß sie den Markt zur Brautkammer nähme." „Vielleicht", fährt er fort, „gehört der Sinnenrausch zur Liebe wie der Schlaf zum Leben, — der edelste Theil ist es nicht, und der rüstige Mensch wird immer lieber wachen als schlafen." — Auch von jener Bosheit, welche sich den literarischen Reformbestrebungen anderer Romantiker so gerne und reichlich beimischt, ist Novalis völlig frei. So wenig es seinen Urtheilen an sachlicher Schärfe fehlt, nie wendet er sie gegen die Person; bei männlicher Festigkeit, sittlicher Vornehmheit ist es sein Grundsatz, daß man mit allen Menschen solle auskommen können; Milde, Freundlichkeit, Herzensgüte, Freiheit von allem Standesdünkel sind Grundzüge seines Wesens; für die Menschen zu leben und an Anderen Gutes zu thun sein liebevoller Lebensgedanke. — Und noch ein bemerkenswerther Zug, anscheinend seinem Genius entgegengesetzt, unterscheidet ihn von einem Friedrich Schlegel und anderen Romantikern: dieser Mensch der genialen Phantasie, dieser mystische Denker und geborene Dichter ist unverbrüchlich treu in prosaischen Berufsgeschäften; Fleiß, Ordnung, Gewissenhaftigkeit im Kleinsten gewannen ihm auch derer Hochachtung, die für seine Genialität kein Verständniß besaßen. — So stand der Achtundzwanzigjährige, wie wenige Sterbliche zum reichsten Erdenleben angethan, eben an der Schwelle eines ehrenvollen Staatsamtes und zugleich der glücklichsten Ehe, als die Spuren jener Krankheit, die seinen Bruder Erasmus hingerafft und deren Anlage manche ihm längst angesehen haben wollten, bei ihm hervortraten. Sie schien mit Erfolg bekämpft zu werden, als der Schrecken über das Ertrinken eines jungen Bruders ihm einen Blutsturz zuzog, der sein Leiden unheilbar machte. Aber eigen, — er, der so lange den Todesengel herbeigerufen, merkt in der wiedergewonnenen Lebensfreude das Nahen desselben nicht. Ins

Elternhaus gebracht, von der Liebe seiner Angehörigen und Freunde, seiner Braut umgeben, arbeitet er mit frischem Muthe in seinen Berufsaufgaben, in historischen Studien, an seinem großgedachten Heinrich von Ofterdingen, der das poetische Spiegelbild seiner ganzen Lebensauffassung werden sollte; liest dabei fleißig in der Bibel, in Zinzendorf und Lavater, und redet von ganz neuen Liedern und Entwürfen, die in ihm aufgegangen. Am 25. März 1801 bittet er seinen Bruder Karl, ihm auf dem Clavier vorzuspielen, wie er es liebte, und unter den Klängen der Musik schlummert er ein, kampflos ins Jenseits hinüber. —

Welche Blüthe und Frucht ließ sich nicht erwarten, wo schon die sich öffnende Knospe so reich und schön war? Aber diese Knospe sollte sich hienieden nicht ausblühen. Die Gegensätze, welche Novalis mit der magischen Kraft seines Genius zur Harmonie band, praktische Arbeit und kühne Speculation, beobachtender Verstand und schöpferische Phantasie, freiestes Welterkennen und inniger Christenglaube, sind im folgenden Jahrhundert weit auseinandergetreten, ja haben sich wechselseitig in Bann gethan. Daher der Unfriede und die Unbefriedigung unserer Zeit. Sollte uns da nicht Novalis, wie man ihn so oft einen Propheten genannt hat, in der That ein Prophet der Versöhnung sein? Der Versöhnung zwischen Mächten, welche ihrer Idee nach einander nicht ausschließen, sondern sich fordern und suchen? Des Friedens insonderheit, wie Schleiermacher in seinem bewegten Nachruf auf Novalis es ausdrückt, „zwischen beiden Welten“, der sinnenfälligen und der übersinnlichen? Jedenfalls bleibt er ein Vorbild für alle, welche nach Einheit und Ganzheit unseres Geisteslebens ringen und weder die Bildung dem Glauben, noch den Glauben der Bildung zum Opfer bringen möchten. Insonderheit aber für die akademische Jugend unseres Volkes wüßte ich unter den Neueren kaum ein edleres Vorbild als diesen princeps juventutis, diesen unwiderstehlich liebenswürdigen Idealisten, welcher die Aechtheit seines Idealismus bewährt hat im höchsten geistigen Streben, im kühnsten Denken und Dichten, aber auch in treuester Arbeit, in innigem Christenglauben und in einem reinen Wandel. Es wäre ein Segen, wenn der so früh Hinweggenommene in seiner Heimath kräftig fortlebte. Ein wenig dazu beizutragen war meine Absicht. —

David Friedrich Strauß.

(1879.)

Der Mann, für den ich in dieser Stunde Ihre Gedanken in Anspruch nehme, hat auf die Entwicklung des deutschen Geistes in den jüngsten fünfzig Jahren einen großen, nach meiner Ansicht überwiegend schlimmen Einfluß geübt. Mehr als irgend ein anderer Schriftsteller dieser Zeiten hat er den bewußten Bruch zwischen der weltlichen Bildung und dem kirchlichen Leben in unserm Volke veranlaßt und jene Geringachtung der Theologie herbeigeführt, die gegenwärtig zum Schaden der höchsten, idealen Anliegen unseres Volkes in den Kreisen der Gläubigen wie der Ungläubigen Mode ist. Wenn nun ein positiv-gerichteter Theologe über den so Epoche-machenden Mann zu reden unternimmt, — fürchten Sie dennoch nicht, daß es geschehe, um an einem Todten Rache zu nehmen! Rache wäre ja auch am Lebenden nichts Schönes, nichts Christliches; aber der Todte vollends gehört der Geschichte an, von der wir wissen, daß in ihr auch der gewaltigste Einzelne der nur relativ freie Vollzieher eines in den allgemeinen Bedingungen des Zeitalters nothwendigen Verhängnisses ist; und das Maaß von Verhängniß und Verschuldung bei irgend einem Sterblichen gegen einander abzuwägen, soll kein Sterblicher sich unterfangen. Wohl aber gilt einer geschichtlichen Größe gegenüber, ehe es zu dem — allerdings auch berechtigten — Loben oder Tadeln kommt, die Aufgabe des *Verstehens*, und dieser Aufgabe möchte ich jener hochbedeutsamen Schriftstellerlaufbahn gegenüber, die seit einigen Jahren abgeschlossen und nun auch schon mehrfach besprochen und beschrieben vor uns liegt[1]), bei

1) Vgl. E. *Zeller*: D. Fr. Strauß in seinem Leben und seinen Schriften, 1874; *Hausrath*: D. Fr. Strauß und die Theologie seiner Zeit, 2 Bde. 1876 ff.; und *Schlottmann*: D. Strauß als Romantiker

Ihnen ein wenig dienen. Wenn sich herausstellt, einen wie wesentlichen Antheil bei Strauß eine tragische Complication von Geistesanlage, Bildungsgang und Lebensschicksal an den negativen Ergebnissen seiner Forschung gehabt hat, so wird — denke ich — an dem stark subjectiven Charakter dieser Ergebnisse einerseits die Vorspiegelung zergehen, als sei es die objective Wahrheit und Wissenschaft selbst, die durch ihn gesprochen; andererseits wird ein Mitgefühl mit dem Manne sich entzünden, den man seither vielleicht wie einen eisigen Titanen nur mit Schauer angesehen, und der seine kaltblütigen Zerstörungsthaten gleichwohl mit seinem Herzblut bezahlt hat.

Man muß sich, wenn man Straußens Entwicklungsgang verstehen will, zuerst die zwanziger Jahre in Deutschland vergegenwärtigen, in die seine reifere Jugend fällt, und dann die württemberger Einrichtungen und Einflüsse, durch die sie hindurchging. Das in den Freiheitskriegen hoch und mächtig pulsirende deutsche Leben war in den zwanziger Jahren auf die vier Wände der Studierstube zurückgebracht und konnte hier den Traum des Hegelthums ausbrüten, der auch Straußens Geistesleben beherrscht hat, daß der Proceß des Lebens wesentlich Denkproceß, ja daß der Proceß der Wissenschaft, der Logik der Weltproceß selbst sei. Die württembergischen Einrichtungen aber waren wie gemacht, in diesem Studierstubenleben des deutschen Geistes den Feuerbrand für Theologie und Kirche aufglühen zu lassen. Durch vier Klosterschulen, welche die fähigsten Köpfe im Confirmationsalter unentgeltlich aufnehmen, um sie dann dem Tübinger Stift und ebendamit einem gleichfalls unentgeltlichen zuerst philosophischen, dann theologischen Studium zuzuführen, hebt man gleichsam die besten Kräfte des Landes im Voraus zum Kirchendienst aus und schult sie für denselben in wissenschaftlich trefflicher Weise, entfremdet sie aber zugleich den freien Lebensmächten und der durch diese bestimmten freien Berufswahl, und preßt gar manchen zur Theologie, der dann Talent wie Schulung im bewußten oder unbewußten Reagiren gegen die aufgedrungene Lebensbestimmung verbraucht. „Die theologische Mausefalle“ hat Strauß diese Einrichtung

des Heidenthums, 1878. Die eigentliche Lebensbeschreibung gibt Hausrath, in sorgfältiger Sammlung des Materials und gewandter Darstellung. Leider hat er sein Buch zugleich zur Ablagerung des reichen Vorraths von Malice benutzt, den er gegen die gesammte positive Theologie der Zeit in sich trug, und ihm dadurch den breiten Stempel der Parteischrift aufgeprägt.

seiner Heimath genannt, indem er als Opfer derselben seinen Freund Märklin beklagte: in noch vollerem Sinne ist er selbst ihr Opfer geworden. Vorwiegend begabt mit einem ausnehmend hellen und scharfen Verstand für geistige Dinge, daneben mit einem schönen künstlerischen Formtalent, war er der geborne Historiker, und würde, bei unbefangener Würdigung der religiösen Mächte, in Kunst- und Literaturgeschichte uns leicht das Beste geleistet haben: zum Theologen gebrach ihm — zwar nicht die religiöse Anlage, die keinem Menschen fehlt, aber jene Macht des religiösen Gefühls, die dem Verstande gegenüber ihr selbständiges Recht wahrt und den Trieb hat, ihre heilige Flamme auch in anderen zu entzünden; ebenso wie ihm zum Philosophen der eigentlich speculative Zug, die Tiefe des die Welt in sich spiegelnden Geistes gebrach. Indem er nun zur Theologie kam ohne alle freie Lebensbewegung und -erfahrung, also auch ohne Gelegenheit, seines mangelnden Herzensverhältnisses zu deren eigenthümlichem Gegenstand inne zu werden, und indem er zu ihr kam mittelst einer Philosophie, welche die Religion wesentlich ins Denken setzte, mithin ganz dazu angethan war, ihn über jenen inneren Mangel zu täuschen, gerieth er bei materieller Fremdheit in jenes verständig-leidenschaftliche formale Interesse an der Theologie hinein, welches das Verhängniß seines Lebens ward.

Geboren zu Ludwigsburg bei Stuttgart im Jahre 1808, ward Strauß von seinem Vater, einem pietistisch grübelnden kleinen Kaufmann, schon im dreizehnten Jahre der Klosterschule Blaubeuren übergeben. Hier lernte er mit reichbegabten Schicksalsgenossen in den Alten leben und weben, und ein Lehrer wie Chr. Ferd. Baur führte die Knaben beim Herodot bereits in die höhere Mythologie, beim Livius in die Probleme der Niebuhr'schen Kritik ein, — Vorübungen zum nachmaligen „Leben Jesu"! Siebzehnjährig ins Stift und damit ins Studium der Philosophie versetzt, folgt er zunächst dem mystischen Zuge des Zeitalters und schwäbischen Stammes, springt von Kant auf Schelling, auf Jacob Böhme über, interessirt sich lebhaft und gläubig für das „Hereinragen der Geisterwelt in die unsre", für Justinus Kerner und die Seherin von Prevorst, und zeigt dabei nach einem Freundeszeugniß eine unwillkürliche Herrschermacht über seine Genossen und einen überlegenen, zweischneidigen, aufbrausenden, und dann wohl harten und ungerechten Charakter. Den ersten Stoß erhält seine anerzogene ziemlich schroffe Rechtgläubigkeit durch Schleiermacher, an den der 1826 in die theologische Facultät

berufene Ch. F. Baur ihn bringt. Die Begründung der Glaubenswahrheiten nicht auf den Buchstaben der Schrift, sondern auf die Aussagen des religiösen Gefühls und christlichen Bewußtseins, durch welche Schleiermacher anderweit zwischen Ruinen einen neuen positiven Aufbau ermöglichte, wirkte hier gegentheilig; — offenbar weil distincte und positive Aussagen des religiösen, des christlichen Bewußtseins bei Strauß nicht vorhanden waren, also nur die formale — und als solche auflösende — Dialektik des Meisters bei ihm ein Echo fand. Ebendaher begreifen wir, daß er alsbald von Schleiermacher zu dem ebendamals im Stift bekanntwerdenden Hegel übergeht, der das religiöse Bewußtsein nicht wie jener als eine dem speculativen Gedanken gegenüber selbständige Macht der Wahrheit, sondern nur als die unvollkommene (Vorstellungs-)Form des speculativen Gedankens faßte, also dem Schüler gestattete, den christlichen Glauben, der ein Lebensgehalt des Herzens ist, mit dem wissenschaftlichen Denken des Glaubensinhalts zu verwechseln. Dies Denken brauchte nur aus einem speculativen Erdenken, was es bei Hegel war, zu einem kritischen Zerdenken zu werden, was es bei Straußens überwiegender unspeculativen Verständigkeit werden mußte, — und der „berühmte Verfasser des Lebens Jesu“ war fertig.

Nicht als hätte sich dieser Proceß in dem jungen Theologen mit Einem Schlage vollzogen; vielmehr gehen Jahre der Gährung hin. Noch 1828 mag er die Preisaufgabe der katholisch-theologischen Facultät, „die Auferstehung der Todten exegetisch und naturphilosophisch zu beweisen“, bearbeiten. „Ich bewies sie“, sagt er selbst, „mit voller Ueberzeugung, und als ich das letzte Punktum machte, ward mir's klar, daß an der ganzen Sache nichts sei“; — nichtsdestoweniger reicht er die Arbeit ein, ja er will noch drei Jahre später auf dieselbe hin promoviren. 1830 hält er die Stiftspredigt zum Jubelfest der Augsburger Confession und redet darin „vom unerschütterlichen Worte Gottes und der Weisheit dieser Welt, die ihre Flittern als Gold, ihr Glas als Edelsteine in den Bau des christlichen Glaubens einschieben möchte.“ Ja er übernimmt im selben Jahr ein Pfarrvicariat und beruhigt seinen in gleicher Lage befindlichen Freund Märklin über den Widerspruch ihrer theologischen Ansicht mit dem, was sie predigen, durch die Ausflucht: „wir sind in keinem anderen Falle als ein Richter, der Gesetze anwendet, die er als dem Naturrecht zuwiderlaufend betrachtet.“ Doch läßt ihm seine wissenschaftliche Gährung keine Ruhe, sondern treibt ihn im

Herbst 1831 nach Berlin, um Schleiermacher und noch mehr Hegel persönlich zu hören. Kaum ist er da, so stirbt Hegel; es ist Schleiermacher selbst, der es dem Besuchenden mittheilt, und diesem entfährt das für Schleiermacher verletzende Wort: „Ach, um seinetwillen war ich hiehergekommen!“ Daß er Schleiermacher'n, trotzdem er seine Vorlesungen und Predigten gern hörte, innerlich nicht nahekam, hatte doch noch einen anderen, tieferen Grund: jene Grundvoraussetzung der Schleiermacher'schen Theologie, der persönliche Eindruck des in der Schrift bezeugten Christus als des urbildlichen, gotteinigen Menschen, durch dessen Gemeinschaft allein ich mein eignes Urbild verwirklichen und gotteinig werden kann, war ihm innerlich fremd; sonst hätte er nicht unmittelbar danach ebendies Christusbild — wie er selbst einmal sagt „muntern Kopfes, kühlen Herzens“ — in Mythus auflösen und für den auch ihm unauflösbaren Rest nicht einmal ein Interesse haben können. Vielmehr ging das Strauß'sche Denken mit einer gewissen Nothwendigkeit auf die Beseitigung dieses Schleiermacher'schen Grund- und Ecksteins, der seiner einseitig verständigen und darum dem Uebernatürlichen und Wunderbaren feindseligen Richtung zum größten Anstoß gereichte, und hiebei hatte er zwar die Hegel'sche Tradition und Schule wider sich, aber die eigentliche Consequenz des Systems zur treibenden Bundesgenossin. Hegel und seine seitherigen Schüler hatten nämlich das Uebernatürlich-Thatsächliche im Christenthum und so vor allem die Person Christi als des Gottmenschen allerdings unangefochten gelassen, indem sie damit, daß die Idee der Gottmenschheit, der Einheit von Gottheit und Menschheit, sich als begründet ergab, auch die Thatsache des in Jesu erschienenen Gottmenschen begründet erachteten; aber ebenso möglich war die andere Wendung des Systems, der Idee allein Wahrheit zuzuschreiben, die überlieferte Thatsache und persönliche Erscheinung derselben aber auf Rechnung der unvollkommenen Vorstellung zu setzen, in der die Religion die Idee hege, also das geschichtliche Leben des Gottmenschen als blos vorgestellten Reflex der Idee d. h. als Mythus zu fassen, und diese Wendung, die sich in Strauß und zwar eben in Berlin vollzog, hatte in der ganzen Anlage des Hegel'schen Systems unstreitig tieferen Grund. So bildete sich hier der Plan seines Lebens Jesu aus, in dem diese Consequenz der herrschenden Philosophie gezogen und bewährt werden sollte. Als Repetent ans Tübinger Stift zurückgekehrt, hielt Strauß zwar anfangs und mit gutem Erfolg philosophische Vorlesungen,

gab sie aber bald, da sie die Eifersucht der Professoren erregten, wieder auf, um sich ganz seinen literarischen Arbeiten zu widmen. Als Frucht derselben trat im Jahre 1835 das „kritisch bearbeitete Leben Jesu“ ans Licht, ein Buch, das dem Namen seines Verfassers für immer seinen eigenthümlichen Klang gab.

Es wäre überflüssig, die glänzenden Eigenschaften dieses Buches heute ausdrücklich zu constatiren: was Scharfsinn, Gelehrsamkeit, Consequenz im Bunde mit einer beneidenswerthen Darstellungsgabe zu leisten vermögen, ist hier geleistet. Nichtsdestoweniger sind die wissenschaftlichen Schwächen der Arbeit heute für uns durchsichtig genug. Wie bringt denn Strauß den angestrebten Nachweis, daß das überlieferte Leben Jesu keine Geschichte, sondern wesentlich Mythologie, unwillkürliche Gemeindedichtung sei, zu Stande? Wesentlich mittelst dreier Kunstgriffe, die er ohne Zweifel bona fide angewandt hat, die aber heute kein Kenner, er denke sonst wie er wolle, mehr gutheißen wird. Einmal daß er die Evangelisten nicht wie Geschichtschreiber, sondern wie Delinquenten verhört, denen man aus dem geringsten Widerspruch den Strick der Unglaubwürdigkeit dreht. Schon Lessing hatte über die kleinen Differenzen der Evangelien gesagt: „wenn Livius und Polybius und Dionysius und Tacitus ebendieselbe Ereignung jeder mit so verschiedenen Umständen erzählen, daß die Umstände des Einen die des Andern völlig Lügen strafen, hat man darum jemals die Ereignung selbst, in welcher sie übereinstimmen, geleugnet? Wenn nun Livius und Dionysius und Polybius und Tacitus so frank und edel von uns behandelt werden, daß wir sie nicht um jede Sylbe auf die Folter spannen, warum denn nicht auch Matthäus und Marcus und Lucas und Johannes?“ Goldene Worte, aber für Strauß in den Wind geredet. — Sodann: er hält sich einseitig an diejenigen Bestandtheile der Evangelien, die ihm — nicht die wichtigsten, aber die feuerfänglichsten scheinen, an die Wunderberichte. Die Evangelien enthalten doch noch andere, sehr wesentliche Beiträge zur Lebensgeschichte Jesu; vor allem seine Reden, die Zeugnisse seines einzigartigen Selbstbewußtseins, von denen aus auch auf seine Thaten und Erlebnisse erst das rechte Licht fällt: an diesen für das geschichtliche Verständniß Jesu wichtigsten Mittheilungen geht Strauß mit ganz unbedeutenden Bemerkungen vorbei, um das ganze Brillantfeuer seiner Kritik an den Wunderberichten zu zeigen. — Endlich, wie werden diese in mythischen Rauch aufgelöst? Einfach so, daß die thatsächliche Unmöglichkeit des

Wunders beweislos vorausgesetzt, dann nach Olshausens Commentar die Halbheit der supranaturalistischen Wunderbehandlung, nach dem des Heidelberger Paulus die Lächerlichkeit der natürlichen Wundererklärung vor Augen gestellt wird, und so die mythische Auffassung als das einzig übrigbleibende Ei des Kolumbus hervorspringt. Daß diese mythische Erklärung selbst erst der Erklärung bedurfte, daß ihr Empfehler schuldig war, uns begreiflich zu machen, wie der geschichtliche Boden des Lebens Jesu binnen eines Menschenalters diesen Urwald von Mythen hervortreiben konnte, inmitten einer Gemeinde, die Hunderte von Augenzeugen umschloß; — noch mehr, daß er schuldig war, uns deutlich zu machen, wie der wirkliche Jesus zuerst ohne den ganzen Wunderapparat der jüdischen Messiaserwartung seine Jünger von seiner Messianität überzeugen und dann doch ihnen den Trieb hinterlassen konnte, ihm ebendas anzudichten, was sie vorher an ihm entbehren gelernt, — davon ahnt der scharfsinnige Kritiker nichts. Weder auf eine ernste historisch-kritische Prüfung der Quellen, dies erste Erforderniß der Geschichtsuntersuchung, noch auf eine Darstellung des nach seiner Kritik sich feuerfest erweisenden wirklichen Lebens Jesu läßt er sich ein. Statt dessen bietet er uns — jenem Zuge seiner Zeit folgend, der den Schwerpunkt des Christenthums lediglich in der Idee, nicht aber in der Thatsache und Geschichte suchte, — eine Schlußabhandlung, die dogmatisch wieder aufbauen sollte, was er historisch vernichtet. Sie belehrt uns, daß die Idee der Gottmenschheit trotz der geschichtlichen Auflösung des Gottmenschen intact sei, indem die Menschheit selbst der ewige Gottmensch sei und als solcher sich zu realisiren habe. D. h. die Menschheit sollte an die Realität eines Ideals glauben, das niemals — auch in Jesu nicht — sich realisirt hätte, und sollte in diesem widerspruchsvollen Glauben von ihrer schlechten Natürlichkeit, ihrem ungöttlichen Wesen sich selber erlösen.

Der Eindruck des Buches auf eine wesentlich literarisch lebende Nation war ein blitzartiger, ungeheurer. Die allgewaltige Zeitphilosophie, die bis dahin als die conservative Verklärerin von Kirche und Staat gegolten, war über Nacht ins Negative, Radikale umgeschlagen, und die theologische Kritik, die seither in den esoterischen Formen der Schule immer nur Außenwerke des Christenthums abzutragen geschienen, trat auf einmal als Zerstörerin seiner eigentlichen Burg allgemein-verständlich hervor. Natürlich, daß die weiten Kreise, die mit Christenthum und Kirche innerlich auf gespanntem

Fuße standen, dies „Leben Jesu“ als die endliche Entdeckung ihres Rechthabens, als die That der Weltbefreiung vom Alb des Bibelglaubens begrüßten und verschlangen: andrerseits empfanden alle, die an diesem Bibelglauben noch mit Pietät hingen, und insonderheit die Vielen, die ebendamals zu einem lebendigeren Christenthum zurückgekehrt waren, das Strauß’sche Unternehmen, zumal bei der profanen Seelenruhe, mit der es ihr Heiligthum den Flammen übergab, als eine herostratische That. Es gehörte die ganze Naivetät eines im Tübinger Stift erzogenen Stubengelehrten dazu, sich über die naturnothwendige Wirkung des Buches auf alle, die christliche und kirchliche Interessen zu wahren hatten, zu täuschen; ja, nachdem dasselbe selbst gestanden hatte, daß man mit diesen Ansichten nicht wohl Geistlicher sein könne, es dennoch als die Staffel zu einer theologischen Professur zu betrachten. Daß der Oberstudienrath den Verfasser bald nach dem Erscheinen des ersten Bandes von der Repetentenstelle in ein Gymnasialamt versetzte, also der Aufgabe, künftige Geistliche vorzubilden, enthob, war das Selbstverständlichste und Ordnungsmäßigste von der Welt: gleichwohl hat nicht nur Strauß seinen Vorgesetzten diese überdies aufs Schonendste ausgeführte Maßregel zeitlebens nicht verziehen, sondern auch noch sein Biograph hat in der Verwirrung der sittlichen Begriffe so weit gehen mögen, die württembergische Behörde darüber anzuklagen. Uebrigens gab der damals 27-jährige Gelehrte jenes Gymnasialamt schon darum bald wieder auf, weil die um sein „Leben Jesu“ sich erhebende literarische Fehde ihn ganz in Anspruch nahm. In den „Streitschriften“, die er, von der Vertheidigung zum Angriff übergehend, wider seine hervorragenderen Gegner richtete, entfaltete er die ganze Ueberlegenheit seines Talents; an immer fesselnder Darstellung, an Schärfe der Dialektik, an der Kunst den Gegner lebendig und oft beißend-witzig zu charakterisiren konnte es niemand ihm gleichthun. Weniger Ehre machte es seinem Herzen, daß er an seinem alten Lehrer Steudel, dem er seine Entfernung vom Stift hauptsächlich zuschrieb und der ihm mit der ganzen wohlmeinenden Hülflosigkeit einer überlebten Theologie literarisch entgegengetreten war, jene Ueberlegenheit zu einer so grausamen Mißhandlung mißbrauchte, daß nach dem unverdächtigen Zeugniß Baurs jenem durchaus verehrungswürdigen Manne daran das Herz brach.

Allmählich kam doch eine andere Stimmung über ihn. Gegner wie Ullmann, Tholuck, Neander (dessen besonnener Rath das Verbot

des Buches in Preußen abgewehrt hatte), machten theils durch das Gewicht ihrer Argumente, theils durch die christliche Humanität, mit der sie ihm entgegentraten, auf ihn Eindruck; dazu kam das Gefühl seiner geistigen Vereinsamung und der Wunsch, mit der Theologie, die doch sein bester Lebensgehalt war, nicht zu brechen, so daß eine Art von christlicher Reaction in ihm aufkam. In der dritten Auflage seines Buches (1838) rechnete er mit der möglichen Aechtheit des Johannesevangeliums, ließ die Heilungswunder, die er sich nach seinen Magnetismuseindrücken zurechtlegte, gelten, und vor allem hob er die Persönlichkeit Jesu als des unübertrefflichen religiösen Genius, der das Höchste der Religion, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, in seinem Bewußtsein bahnbrechend vollzogen habe, nach Kräften hervor. Noch weiter in der Annäherung an das Christenthum ging er 1839 in seinen „Friedlichen Blättern", in denen er sich wieder zum persönlichen „Vater der Geister" und zur persönlichen Fortdauer bekannte und Christum als das Höchste bezeichnete, was wir in religiöser Hinsicht zu denken vermögen, ja als den, ohne dessen Gegenwart im Gemüthe keine vollkommene Frömmigkeit möglich sei. In dieser Stimmung, in der er sich selbst halb scherzend als einen Heiden bezeichnete, der täglich mehr wieder ins Christenthum hineinwachse und an dem eine fromme Frau viel Gutes stiften könnte, glaubte er zum theologischen Lehramt nun doch wohlgeeignet zu sein. Nach seiner ganzen Erziehung und Bildungsgeschichte konnte er sich eine andere Basis einer soliden und befriedigenden Existenz für sich nicht denken, als ein öffentliches Amt und speciell eine theologische Professur, und nichts hat ihn zeitlebens mehr gegen die „Theologen" verbittert, als die ihnen zugeschobene Vereitelung dieses Lebenswunsches. Da ihm nun in Württemberg, trotz eines wohlwollenderen Gutachtens des Oberstudienraths, der König die Hoffnung auf eine Universitätsanstellung abschnitt, wandte er sich an Freunde in Zürich, wo eine liberal experimentirende Regierung am Ruder war, und diesen gelang es, wiewohl mit Noth und unter Widerspruch sehr freisinniger Männer, ihm 1839 einen Ruf als Professor der Dogmatik zu verschaffen. Da erhob sich gegen die vollzogene Berufung ein solcher Sturm des öffentlichen Unwillens, daß seine Freunde ihn baten zurückzutreten. Er that es nicht, und mußte erleben, daß die Regierung, um den Sturm zu beschwören, ihn ehe er da war in Ruhestand decretirte, und dann doch von der entfesselten Volksbewegung weggerissen ward. Daß er schon mitten

im Tumult einen offenen Brief schrieb, in dem er sich möglichst als guten Christen hinzustellen suchte, und dann, daß er — schon durch sein erstes Buch ein wohlhabender Mann — die Pension von tausend Franken annahm, anstatt sie dem Volke von Zürich vor die Füße zu werfen, waren Schwächen, die auch seine Freunde in Verlegenheit setzten.

Strauß bedachte nicht, daß seine neueren halb positiven Erklärungen in ihrer schwankenden Natur unmöglich den wuchtigen Eindruck seines Lebens Jesu in der Welt hatten aufheben können. Das Züricher Widerfahrniß, das jede ähnliche Hoffnung für immer ausschloß, verbitterte ihn tief, und in dieser Verbitterung warf er die halben Zugeständnisse, die er dem Christenthum soeben gemacht hatte, alsbald wieder über Bord, um einen neuen noch schonungsloseren Kriegszug gegen dasselbe anzustrengen. Die Vorarbeiten zu seiner Züricher dogmatischen Vorlesung verwerthet er zu einem Werke, das den Christenglauben nun ebenso dogmatisch vernichten soll, wie es das „Leben Jesu" historisch gethan. Diese 1840 erschienene „Dogmatik" nimmt die einzelnen christlichen Glaubenslehren geschichtlich durch, um zu zeigen, wie sie — in den altkirchlichen Zeiten allmählich entstanden — in den neueren von der erwachten Kritik vollständig zerpflückt worden seien. Da mit dem Aufgang der neueren Philosophie auch eine Ausbildung neuer Denkformen begonnen hat, so ist es natürlich, daß das mit den Mitteln antiker philosophischen Schulung formulirte christliche Dogma seitdem in einen Proceß der Kritik und Neubildung eingetreten ist, der noch keinen Abschluß gefunden hat, und diesen Stand der Dinge braucht man nur unter gehöriger Vertheilung von Licht und Schatten mißgünstig darzustellen, um den Eindruck einer geschichtlichen Auflösung des Dogmas, eines dogmatischen Bankerotts der Kirche, wie Strauß es ausdrückt, hervorzubringen. Aber was würden wir von einem Schriftsteller denken, der uns eine Geschichte der Sittenlehre gäbe, und durch den Nachweis, daß die althergebrachten Formen die sittlichen Wahrheiten zu denken und zu lehren alle kritisch in Anspruch genommen und neue unanfechtbarere noch nicht gefunden seien, vermeinte, das Sittengesetz selbst als haltlos, und die, welche sich noch daran halten, als Thoren erwiesen zu haben? Indem Strauß die Thatsachen des inneren Lebens und Erlebens, welche den christlichen Glauben constituiren, fortwährend verwechselt mit den Formeln und Aussagen, welche der Lehrverstand der Kirche und Theologie über

dieselben gemacht hat, und mit der Kritik letzterer auch jene der Unhaltbarkeit überführt zu haben meint, beweist er nur, daß er bei allem Scharfsinn und aller Gelehrsamkeit in Dingen des christlichen Glaubens als der Blinde von der Farbe redet. Für diejenigen freilich, welche mit ihm hinsichtlich des Glaubens in gleichem Falle, aber vermöge der Hegel'schen Logik im Besitz des absoluten Wissens waren, war schon sein Leben Jesu, noch mehr seine Dogmatik eine rechte Ermunterung, nicht dahinten zu bleiben und dem Christenthum, der Bibel, der Kirche, zuletzt auch der christlichen Moral freiöffentlich Fußtritte zu versetzen. Es entwickelte sich in dem Deutschland der vierziger Jahre jener antichristliche Wettlauf der Bruno Bauer, Ruge, Feuerbach, bis zuletzt Max Stirner den Egoismus des Einzelnen als einzig haltbare Religion und Moral pries. Strauß hat dem allen zugesehen, ohne ihm ein Halt zu gebieten; er hat von dem Atheisten Feuerbach gesagt, der habe ihm erst das Pünktchen übers I gesetzt, und hat sich in einen wahrhaft julianischen Haß des Christenthums, in ein gemachtes Heidenthum hineinverbohrt. Zwar an das Hegel'sche absolute Wissen glaubte er nicht mehr, aber nach einer neuen, besseren positiven Erkenntniß des Weltgeheimnisses zu ringen, empfand er keinen Trieb. Man hat Strauß so oft mit Lessing verglichen: welch ein unendlicher Abstand zwischen beiden! Lessing hat zeitlebens um positive Wahrheitserkenntniß geworben wie um eine Braut; die geistige Welt liegt vor ihm wie ein unermeßlich reicher Bergschacht, in dem er unermüdlich nach Kleinodien gräbt; — vor Strauß liegt sie wie eine dürre Fläche, auf der er zufrieden ist Ruinen zu constatiren und Nesseln zu ziehen.

Und nun kam, in ganz unerwarteter Weise, die tragische Wendung seines Lebens. Es war natürlich, daß der nun mehr als Dreißigjährige sich nach einer eignen schönen Häuslichkeit sehnte; aber scheu und linkisch, wie ihn seine Erziehung gemacht hatte, wußte er keine Lebensgefährtin zu finden. In seinem argwöhnischen Ketzergefühl von geeignetem Familienverkehr sich ausgeschlossen glaubend, hielt er sich in Stuttgart, wohin er seit Jahren übergesiedelt, desto mehr an Concert und Theater, zu denen seine künstlerische und besonders musikalische Neigung ihn zog. Hier lernte er die schöne, begabte dramatische Sängerin Agnese Schebest kennen, die — fünf Jahre jünger als er — eben auf der Höhe ihrer Triumphe stand, und beging den verhängnißvollen Mißgriff, ein ästhetisches Wohl=

gefallen zur Grundlage seines Lebensbundes zu machen. Die vier Jahre seiner Ehe mit ihr sind nach seinem eignen Geständniß die elendesten seines Lebens geworden. Nicht als hätte es einem von beiden Gatten an sittlicher Integrität oder an natürlicher Liebenswürdigkeit und gutem Willen gefehlt, aber es fehlte an einer gemeinsamen geistig-sittlichen Basis für den kritischen und peinlichen protestantischen Stubengelehrten und die auf der Bühne ausgebildete katholische Böhmin. Wie sehr sie sich bemühen mochte eine gute Hausfrau zu sein, seine kleinbürgerliche, namentlich in Geldsachen kleinliche Art vermochte ihr die Verwöhnungen ihres Standes nicht nachzusehen; sie aber, des ihr geistesfremden Mannes innerlich ungewiß, quälte ihn mit Eifersucht, sperrte ihn ab von seinen Jugendfreunden, die er nicht entbehren konnte, und trieb ihn so durch geistige Aushungerung zur Verzweiflung. Nach vier Jahren, in denen ihm ein Sohn und eine Tochter geboren worden, verbot er der zu Verwandten gereisten Frau die Heimkehr in sein Haus, und so kam es ohne förmliche Scheidung zur Trennung der Ehe, bei der er die Kinder bis zum sechsten Jahre der Mutter überlassen mußte. Strauß hat diesen Einsturz seiner Häuslichkeit zeitlebens nicht verwunden. Sich mit Leichtsinn darüber wegzusetzen, war er zu sittlich ernst; was aber hätte ihn, der an eine ewige Liebe und ein ewiges Leben nicht glaubte, für diesen Zusammenbruch von Lieb' und Leben entschädigen können? Er haßte und liebte sein „schreckliches Weib", wie er die Verstoßene nannte, nach wie vor; wenn er sie aus Concert oder Theater einsam ihres Weges gehen sah, schnitt es ihm ins Herz, und seine Kinder am dritten Orte, bei mitleidigen Freunden zu sehen, ertrug er auf die Länge nicht. So ergreift er den Wanderstab, zieht nach München, dann nach Weimar, dann nach Köln, nach Heidelberg, Heilbronn, und wieder nach Bonn, Darmstadt, Ludwigsburg, überall ruhelos, überall lebend von ein wenig Kunst, ein wenig Freundschaft, ein wenig Schriftstellerei, und dabei, zumal ehe die Wiedervereinigung mit seinen Kindern etwas Sonnenschein in sein Leben zurückbringt, so lebensmüde, daß er — kaum vierzigjährig, gesund, unabhängig, und mit so reichen Hülfsmitteln des Geistes ausgestattet — in einem seiner Gedichte aus Anlaß eines verlorenen Stockes sagt: wolle das Leben, das Einzige was ihm geblieben, ihn auch verlassen, er werde sich, es zu halten, nicht so viel Mühe geben als um einen verlorenen Stecken.

So planlos sein äußeres Leben, so planlos war auch sein inneres geworden. Er hatte keinen Lebenszweck: den hat nur, wer einen positiven Gottesgedanken in sich selbst zu verwirklichen und in seinem Volk zu vertreten hat; er aber lebte in der bloßen Verneinung. So tastet er förmlich nach einer geistigen Ausfüllung seiner Tage umher. Er dachte einmal daran, auch der christlichen Moral eine ähnliche Behandlung angedeihen zu lassen wie der Dogmatik; ein guter Geist hat ihn von diesem Attentate abgehalten. Dann wirft er sich auf die Politik, verhöhnt im Jahre 1847 unter dem Bilde Julians des Abtrünnigen Friedrich Wilhelm IV. als den „Romantiker auf dem Thron der Cäsaren“, und fühlt nicht, wie er noch mehr sich selbst ironisirt, den Mann, der anderthalb Jahrtausende nach Julian ein Christenvolk zu einem philosophisch aufgeschminkten Heidenthum zurückführen wollte. Er mischt sich in die Stürme von 1848, zeigt in der Stuttgarter Ständekammer der tollen Demokratie eine tapfere Mannesstirn, aber nur um angewidert dieser Arena sehr bald den Rücken zu kehren. So kommt er aus Noth und Zufall auf die biographische Schriftstellerei, mit der er sich so manchen friedlichen Ruhmeskranz erworben, und die er dennoch als seiner nicht recht würdig wie ein Spielzeug betrachtet hat. Und in der That, wenn wir die Galerie der Bildnisse durchgehen, die er mit Meisterhand gezeichnet, Schubart, Frischlin, Reimarus, Voltaire, selbst Ulrich von Hutten, lauter Persönlichkeiten, denen bei verschiedenartigem Werthe irgend etwas Zweideutiges, Problematisches anhaftet, — wir müssen sagen: keiner von ihnen war für die außerordentlichen Mittel, die seinem Geiste zur Verfügung standen, ein vollentsprechender Gegenstand. Als aber Gervinus ihm vorschlug, ein Leben Luthers zu schreiben, gestand er, daß ihm dazu die Wahlverwandtschaft fehle: Luther war ihm eine „gebrochene Natur“, wie er die durch tiefinneren Zwiespalt zur religiösen Versöhnung durchgedrungenen, die heilsbedürftigen Persönlichkeiten nannte, und denen zog er die ungebrochenen, aber zerfahrenen vor. — Schließlich kommt er doch wieder, nach vollen zwanzig Jahren, auf die Theologie zurück. Er sagt sich selbst vor: das sei die Aufgabe seines Lebens, im deutschen Volke unfreien Glauben und „gebrochenes Leben“ zu überwinden: als ob unfreier Glaube anders überwunden werden könnte als durch mächtigeren freien Glauben, und der innere Zwiespalt und Bruch anders als durch Versöhnung mit Gott! So kommt er darauf, sein „Leben Jesu“ umzuarbeiten „fürs deutsche

Volk". Zweierlei, was er in seinem früheren Buche versäumt, wollte er jetzt nachholen, einmal die Untersuchung der Quellen, dann die Herausstellung des wirklich geschichtlichen Jesusbildes. Allein in ersterer Hinsicht ist sein Buch ohne alle Originalität: den theologischen Specialforschungen zwanzig Jahre hindurch fremd geblieben, adoptirte er in aller Eile die Evangelienkritik,' die sein Lehrer Baur inzwischen als Unterbau zur Mythisirung des Lebens Jesu construirt hatte, und ignorirte die zu ganz anderen Ergebnissen gelangten sonstigen selbständigen Forscher. Das Andere anlangend, seinen Versuch, den geschichtlichen Jesus herauszustellen, so zeichnete sich derselbe allerdings vor dem ebendamals grassirenden Renan'schen Roman, der das Leben Jesu nach dem Schema des Lebens Muhameds zurechtgedichtet hatte, durch wissenschaftliche Nüchternheit und sittliche Sauberkeit aus, blieb aber in seiner Dürftigkeit und Farblosigkeit um ebensoviel hinter demselben zurück, und die Hauptaufgabe, das unbestreitbare eigenthümliche Selbstbewußtsein Jesu zu erklären, löste er garnicht. Jesus soll auf Sündlosigkeit, als etwas Uebermenschliches, natürlich keinen Anspruch haben, und doch im Unterschiede von einem Paulus, Augustinus, Luther, den „gebrochenen Naturen", eine ungebrochene, harmonische, hellenisch-schöne Natur gewesen sein, in welcher, weil sie sich nie eines Zwiespalts mit Gott bewußt geworden, die Gottheit sich als die reine Güte gespiegelt. Eine hellenisch-harmonische Natur, welche Sünde hat und nicht darum weiß, auf dem Boden von Gesetz und Propheten, auf dem Boden der Religion des Gewissens? Ein Jesus, der mit dieser Schärfe im fremden Auge den Balken wie den Splitter, aber den Splitter im eigenen nicht gesehen, — wäre der wirklich noch eine hellenisch-schöne, oder nicht vielmehr eine pharisäisch-widerwärtige Erscheinung? Und dieser seine eigene Erlösungsbedürftigkeit hinwegträumende Schwärmer wäre der Urheber der Religion geworden, deren Angelpunkte Sünde und Gnade heißen?

Immerhin war dies zweite Leben Jesu ein erneuter Annäherungsversuch des Verfassers nicht nur an die Theologie, sondern auch an das Christenthum, und als solcher denkwürdig genug. Von dem „Jesus der Geschichte" wollte er jetzt, fast wie die alten Gnostiker, den „Christus des Glaubens" unterschieden wissen, d. h. das Ideal gotteiniger Menschlichkeit, das jener in die Welt gebracht, und das immer tiefer erkannt und immer fruchtbringender aufs Leben angewandt werden müsse, und wie er in diesem Sinne jetzt wieder ein

Christ sein wollte, so schrieb er auch der christlichen Kirche wieder einen unveräußerlichen Beruf für die Menschheit zu. Ja er sprach an einem offenen Grabe wieder vom „Eingehen ins Geisterreich“, und im Nachruf an Justinus Kerner von der Pflicht der Duldsamkeit, des Friedesuchens, von der Aufgabe, „den Haß nie Meister werden zu lassen über das Eine, was Menschen menschlich und gottähnlich macht, die Liebe.“ Hätte nur diese milde und fromme Stimmung länger gehalten, und wäre sie besser fundamentirt gewesen! Aber als wollte er der Welt noch einmal zeigen, wie es ihm von jeher an einem festen Grund der Ueberzeugung gemangelt, und wie ein christlicher Idealismus ohne christlichen Realismus, der nicht bloß eine Heilsidee, sondern auch eine Heilsthatsache kennt, nicht zu halten sei, schlägt seine Stimmung noch einmal, wie einst zwischen seinen „Friedlichen Blättern“ und seiner „Dogmatik“, völlig um. — Woher? das ist ein Räthsel: man sagt, weil der geringe Erfolg seines Lebens Jesu ihn verbittert, weil die Haltung der liberalen Theologen demselben gegenüber ihn verärgert. — Wie dem auch sei: er ergreift den Gedanken, nun auch seine „Dogmatik“ zu popularisiren, und derselbe Mann, der in den sechziger Jahren sich an der theologischen Arbeit, an den kirchlichen Fragen wieder betheiligt, überrascht im Beginn der siebziger sein Vaterland mit dem „Alten und neuen Glauben“, in dem es heißt „Sind wir noch Christen? Nein“, — „Haben wir noch Religion? Je nachdem mans nimmt.“

Was soll ich sagen über dies noch in frischer Erinnerung stehende Schlußbekenntniß seiner Schriftstellerlaufbahn? Allerdings, — noch einmal dieser ganze bestrickende Zauber eines Lessing'schen Styls! Aber Lessing hatte geendet mit der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts zu ewigem Ziele; Strauß endet mit der Affendescendenztheorie. Ebenso unselbständig, wie er im zweiten „Leben Jesu“ die Baur'sche Evangelienkritik nachgesprochen, spricht er hier den Häckel'schen Materialismus nach und opfert ihm bis auf dürftige Trümmer seinen lebenslang festgehaltenen Idealismus. Aber wenn die wirklich *rohe* Behandlung des Christenthums im ersten Theile des Buches den Bankerott des Theologen in ihm offenbart, der zweite Theil fügt dem auch den Bankerott des Philosophen hinzu. Diese zugleich in Wärme und *Denken* sich umsetzende Bewegung, diese allein existente Natur, die im Menschen doch über sich selbst (ja wohin denn?) hinausgeht, dies Universum bewegter Materie,

das wir auf einmal als den sittlichen Quell aller Gerechtigkeit und Güte verehren sollen, konnten nur Mitleid erregen. Aber Strauß hatte sich mit dem volltönenden „Wir“, mit der großen Gemeinde der Gebildeten, in deren Namen er dies Bekenntniß ablegte, geirrt: die „Wir“ schwiegen stille, und zu seiner herben Enttäuschung wies die öffentliche Stimme seines Volkes so gut wie einhellig seinen „neuen Glauben“ zurück.

Der Sturm des öffentlichen Unwillens ging dennoch in stille Theilnahme über, als man vernahm, daß der unglückliche, nun auch als Schriftsteller an dem besseren Geiste seines Volkes gescheiterte Mann auf dem Sterbebett liege. Ein schweres, räthselhaftes Unterleibsleiden zerbrach seine Kraft und streckte ihn zuletzt monatelang auf ein Schmerzenslager, von dem er nicht wieder aufstehen sollte. Sein „poetisches Gedenkbuch“, das man überhaupt zur Hand nehmen muß, wenn man die Gemüthsseite seines Innenlebens kennen und würdigen lernen will, läßt in diese seine letzten Zeiten tiefbewegende Blicke thun. Er hat seine Leiden menschlich stark und schön getragen, — nicht „wie ein sterbender Sokrates“, denn der starb im Glauben an eine höhere Welt, zu der er genese, wohl aber wie ein sterbender Stoiker, die dankbar wiederliebend, die ihn liebten, das schmerzenreiche Dasein gern gegen ein schmerzloses Nichtsein hingebend, tapfer darauf gerichtet, im Sterben kein Anderer als im Leben zu sein. Aber auch wahrhaftig, ehrlich gegen sich selbst: „Nicht war, was ich geschafft, Allwege gut. Ach, bald gebrach's an Kraft, Und bald an Muth. Hier von des Glückes Huld Ward ich begrüßt; Dort hab ich eigne Schuld Wie schwer gebüßt“, heißt es in einem seiner letzten Lieder. Daß die Engel des Christenthums, Glaube, Hoffnung, vergebende Liebe auch gegen Feinde sein Sterbebett besucht hätten, davon ist keine Spur. Und doch, — ganz hat er den Standpunkt seines „neuen Glaubens“ nicht festhalten können: wenn er aufseufzt

„Ewige Kraft der Welten, hilf der müden Seele
Diese letzten Qualen standhaft überwinden!“

ruft er da nicht betend eine „Kraft der Welten“ an, die hören und erhören könne, und wenn er den erlösenden Tod begrüßt mit einem „Süßer Schlaf, und kein Erwachen!“ — setzt er da nicht unwillkürlich doch ein fortdauerndes Etwas, dem der Schlaf süß sein könne, und bezeugt damit, daß die Seele in jedem innigeren Moment den Gedanken ihrer Vernichtung garnicht vollziehen kann?

Gewiß, wir fühlen am Ende dieses denkwürdigen, reichbegabten, tief unglücklichen Lebens, wie vieles in demselben, was als Ergebniß reiner Wissenschaft auftrat, vielmehr *pathologischer* Natur war. Welch ein Schlaglicht wirft auf dasselbe in jeder Hinsicht ein Selbstbekenntniß, das Strauß noch während der Abfassung seines letzten Buches in sein Tagebuch schrieb: „Hätte man mich in meinem theologischen Beruf gelassen, so glaube ich sicher, daß es mir gelungen wäre, nach und nach alle Quelladern meines Talents in jenes Bette zu leiten“, d. h. doch auch: zu ganz anderen Resultaten zu kommen, als zu diesem Gegentheil aller Theologie! Und so mögen wir ihm wohl als einem edlen, reichgeschmückten Opfer des Irrgeistes, der so mächtig durch unsere Zeit geht, unser Mitgefühl nicht versagen: nur ein Prophet, ein Fackelträger unserer Zukunft kann er uns nicht sein; denn die Leuchte, die in den Sumpf und Abgrund des Nihilismus führt, — wie glänzend sie sei, ist sicher ein Irrlicht.

Die evangelische Union.

Akademische Festrede an ihrem fünfzigjährigen Stiftungstag.

(31. October 1867.)

Hochverehrte Versammlung!

Am heutigen Tage, dem vierthalb-hundertjährigen Gedenktage der Reformation, feiert auch die Stiftung des letzten Reformationsjubiläums, die evangelische Union, ein fünfzigjähriges Bestehen. Die theologische Facultät von Halle-Wittenberg hat es für recht erachtet, diesen Tag auch ihrerseits nicht ohne festliche Begehung zu lassen, und ich habe mich dem Auftrag, dieser Feier zum Organ zu dienen, gern unterzogen. Wenn ich demselben doch nicht mit vollem freudigem Festgefühl gegenüberstehe, so liegt das nicht daran, daß ich zu der Sache, welcher es gilt, ein schwankendes Verhältniß hätte; es kann niemand unter uns klarer und wärmer zu ihr stehen als ich. Was mir vielmehr beschwerend auf dem Herzen liegt, das ist die Geschichte der Union in diesem halben Jahrhundert ihres Bestehens. Nein, die evangelische Union hat keine Ursache, diese ihre fünfzigjährige Geschichte zu feiern!

Indeß, die Union hat eine ältere, größere Geschichte als die von 1817 an; sie hat eine Vorgeschichte von Anbeginn der Reformation, — der Reformation, deren ganze Entwicklung der Unionsgedanke wie ein guter zum Weg des Friedens rufender Engel — freilich neben einem anderen und nach anderer Seite hin lockenden Geiste — begleitet. Und wenn ein Gedanke in der Anlage einer noch unerschöpften geschichtlichen Entwicklung, in einem klaren Plane göttlicher Weltregierung seine Stelle hat, dann macht's wenig aus, ob einmal der Wind eines Menschenalters ihm widerwärtig ist und unter entgegengesetzt aufschäumenden Wellen die wahre geschichtliche Strömung sich vorübergehend verbirgt: „was Er sich vorgenommen

und was Er haben will, das muß doch endlich kommen zu seinem Zweck und Ziel.“ — Erheben wir uns, meine Freunde, über die kleinen Schwankungen und widrigen Eindrücke der Gegenwart zu jener Höhe geschichtlicher Betrachtung, zu welcher der Doppelcharakter dieses Tages als eines Reformations- und eines Unionsjubiläums uns einlädt, und verfolgen wir den rothen Faden der Union durch die Gesammtgeschichte der evangelischen Kirche!

Freilich, ehe wir das versuchen können, gilt es noch eine Vorfrage zu erledigen. Die Sprachverwirrung dieser Zeiten bringt es mit sich, daß, wer über Union reden will, immer erst sagen muß, was er unter derselben versteht. Nun, ich verstehe unter Union ganz dasselbe wie der königliche Aufruf von 1817, der sie bei uns ins Dasein gerufen hat. Nicht eine Allerweltskirche, in der alles zusammenflösse mit alleinigem Ausschluß des Papstthums, denn die wäre keine evangelische Einheit, keine Einigung der beiden reformatorischen Kirchen. Nicht einen bloßen „Geist der Mäßigung und Milde“, der zwei getrennt-bleibende Confessionen durchwehen soll, denn dieser Geist hat keine kirchenrechtliche Greifbarkeit und weht gottlob auch außerhalb der Union. Auch nicht eine bloße Combinirung dieser beiden Confessionen, die nur die beiderseitigen Bekenntnisse addirte unter Subtraction der Differenzpunkte, denn wenn die Bekenntnißschriften in allem anderen absolute Berechtigung haben, so haben sie dieselbe auch in ihrer Differenz. Sondern, wie es im Unionsaufruf von 1817 heißt, die „Vereinigung der beiden getrennten protestantischen Kirchen, der reformirten und lutherischen, zu Einer evangelisch-christlichen“; die wirkliche Vereinigung, — die natürlich voraussetzt, daß man den beiden Sondergebilden auch in keinem einzigen Punkte mehr ein absolutes Recht zuerkenne, sondern auf die einheitlichen Principien derselben zurückgehe und auf deren Grund ein wirklich Neues werden lasse, aus altem und jungem Material, in reicher Mannigfaltigkeit und lebendiger Einheit. Sagt doch auch das Wort „Union“ ebendies und nichts anderes. „Union“, Einigung, das ist ein Proceß, in den wir beiderseits eingetreten sind, ein Proceß, der seine mehr oder minder fortgeschrittenen Stadien haben kann, in dem jedes Stadium mit Freiheit erreicht und mit Geduld abgewartet werden will, dessen endliches Ziel aber nichts anderes sein kann, als die wirkliche Einheit. Nur eben nicht die katholische Einheit, die uniforme, die keine Verschiedenheiten duldet, sondern die evangelische, die sich derselben freut,

weil jeder lebendige Leib aus allerlei einander dienenden Gliedern bestehen muß.

Und, meine Freunde, — mußte nicht ebendas auch schon die kirchliche Idee der Reformation sein? Das Joch der gesetzlichen Kirche wollte man abthun und die evangelische Freiheit der Gewissen herstellen: konnte man da die evangelisch erneute Kirche wiederum auf ein starres Gesetz, auf ein Gesetz der Lehre gründen wollen? Die apostolische Kirche wollte man wiederbringen: aber waren denn die Apostel Petrus, Johannes, Paulus in der Lehrform einig gewesen? Einig waren sie im Glauben, in dem Halten an dem Einen Heilsgrunde, der gelegt war, in den großen Principien des neuen Wesens in Christo, und auf diese Einheit hatten sie sich die Hand der Gemeinschaft gereicht (Gal. 2, 9), unbesorgt, ob der eine auf jenen Grund Gold, der andere Silber oder edle Steine baute, oder auch einmal einer dem andern Holz, Stroh, Stoppeln darauf zu bauen schiene (1. Kor. 3, 11 f.). So mußte auch die Kirche der Reformation ein einheitliches Fundament haben, denn wie wäre Kirche, d. h. Glaubensgemeinschaft, möglich ohne ein solches? Mit nichten aber mußte und konnte auch der Lehrbau, der auf diesem einheitlichen Glaubensgrunde sich erhob, ein in voller Einhelligkeit sich entwickelnder, alle Differenzen ausschließender sein.

Darum, als nun die Reformation nicht bloß an Einer Stelle, sondern an zweien zugleich auftrat, in zwei gleich selbständigen Persönlichkeiten, denen es sich sofort ansehen ließ, daß ihre Geister nicht durchweg dieselben Gänge thun würden, und dennoch auf beiden Seiten einig in den großen reformatorischen Principien, daß in Christo allein Heil, dieser Christus allein aus der Schrift zu erkennen, dies Heil allein durch den Glauben zu ergreifen sei, so schien diese zwiefältige Einheit gerade das Rechte, gerade das Ideale. Aber schwer, fast unmöglich war's für die Begründer der neuen Kirche, die vorerst nur als neue Lehre ins Dasein trat, in dieser Lehre die Grenzlinie dessen, was der Verschiedenheit anheimzugeben, was zur Einheit zu erfordern sei, ruhig und richtig zu ziehen, und so schwankten sofort, wenn nun Lehrdifferenzen hervortraten, die Wagschalen des Zwiespaltes und der Eintracht über der neuen Entwicklung. Jeder von beiden Reformatoren zieht, nur nach der andern Seite hin, aus den gleichen Principien eine Folgerung, die ihm zum Schutz derselben nothwendig, dem andern eine Gefährdung derselben zu sein scheint, und der Stein des Anstoßes ist da! Aber

doch auch zugleich der Zug der Verständigung. Das Marburger Gespräch von 1529 ist die erste Unionsverhandlung der evangelischen Kirche. In vierzehn von fünfzehn Hauptartikeln finden beide Theile zu ihrer eigenen Ueberraschung sich einig, und wenn sie den einzigen vom heiligen Abendmahl nicht ganz vergleichen können, darin stimmen sie doch auch hier zusammen, daß es das Sacrament des Leibes und Blutes Christi, und dessen geistliches Genießen die Hauptsache sei. Wenn sie denn so in der Hauptsache zusammenkamen, durften sie nicht die Nebensache ruhig dem Geiste anheimstellen, der in alle Wahrheit führt? Ach ja, Luther hätte sich und seiner Sache nichts vergeben, wenn er Zwingli's dargebotene Bruderhand ergriffen hätte, wie einst Petrus die Hand des Paulus.

Doch hat er einigermaßen nachgeholt, was er damals unterlassen; die in Marburg unfertig gebliebene Union ist in der Wittenberger Concordie von 1536 völlig geworden. Da die Oberländer halben Wegs seiner Abendmahlslehre entgegenkommen, geht Luther, sobald er sich von ihrer Aufrichtigkeit überzeugt hat, mit Liebe auf den Unionsgedanken ein. „Sie sind vielleicht“ — schreibt er — „aus gutem Gewissen mit dem andern Verstande gefangen, darum wir sie gerne dulden; dagegen bin ich auch wahrlich mit gutem Gewissen mit dem andern Verstande gefangen, darum dulden sie mich auch, wo *sie* es nicht können mit mir halten.“ Allerdings bedeutet ihm dies Dulden noch nicht die volle brüderliche Anerkennung; behufs dieser drängt er dem Bucer in Wittenberg fast mehr ab, als dieser zugestehen kann, aber immerhin hat er dabei über eine wenn auch untergeordnete Lehrdifferenz hinweggesehen, und noch mehr, — als hernach die Schweizer ihm ihre Nichtübereinstimmung mit dem Bucer'schen Zugeständniß offen erklären, kündigt er ihnen doch die geschlossene Freundschaft nicht auf, erläutert ihnen vielmehr seine Doctrin aufs allermildeste und will es „göttlicher Allmächtigkeit befohlen sein lassen, *wie* Christi Leib uns gegeben werde“. Es ist ein schönes, noch heute beherzigenswerthes Wort, das er hiebei gegen sie ausspricht: „Nicht ist mir die ganze Zeit des aufgegangenen Evangelii Fröhlicheres widerfahren, als daß ich nach dem kläglichen Zwiespalt endlich eine Concordiam hoffen, ja sehen kann; denn die Zwietracht weder mir noch jemands geholfen, sondern vielen Schaden gethan, daß freilich nichts Nützliches noch Gutes darin zu hoffen gewest, auch noch ist.“

Es ist wahr, Luther hat den Hauptgrundsatz unserer heutigen Unionsdoctrin, daß Unterschiede der Lehre bei wesentlicher Zusam-

menstimmung im Glauben kein Hinderniß kirchlicher Gemeinschaft bilden sollen, nie förmlich anerkannt: für seine heroische Natur, die im Kampf mit einer Weltmacht und Weltgeschichte der unbedingten inneren Gewißheit bedurfte, gab es nichts Schwereres, als irgend etwas, das ihm in heißen Kämpfen fest geworden war, irgendwie wieder dahingestellt sein zu lassen. Dennoch, wenn ich sein Verhältniß zu Melanchthon ansehe, von dem er's erlebt, daß er sein Abendmahlsbekenntniß verläßt, ja eine andere, auch den Schweizern annehmbare Fassung ins Augsburger Bekenntniß hineinsetzt, — wenn ich sehe, wie Luther mit diesem im Punkt des Abendmahls anders denkenden und lehrenden Melanchthon doch so manchen Sonntag zum Tische des Herrn geht, so muß ich sagen, er hat in diesem Verhältniß die Union auch in unserem heutigen Sinne thatsächlich ohne Wandel gehalten und immer wieder von Neuem vollzogen, und es ist unfaßbar, wie es heute lutherisch sein soll, dieselbe Abendmahlsgemeinschaft, die Luther mit Melanchthon hielt, einem wie Melanchthon Denkenden zu versagen. Aber es hat bekanntlich zwischen Luther und Melanchthon noch eine andere Lehrdifferenz bestanden, indem Luther im Punkte der Gnadenwahl seine wider Erasmus ausgesprochene augustinische Ansicht — die nachmalige calvinische Kirchenlehre — zeitlebens festhielt, Melanchthon dagegen die Realität der menschlichen Freiheit und die Bedingtheit des göttlichen Rathschlusses durch dieselbe — die nachmalige lutherische Kirchenlehre — vertrat. Wenn demnach die beiden Häupter der deutschen Reformation in den beiden nachmaligen Hauptdifferenzpunkten der protestantischen Confessionen wechselsweise verschieden denken, jeder in einem dieser Punkte reformirt, in welchem der andere die nachmalige lutherische Kirchenlehre vertritt, — ist denn da die volle kirchliche Gemeinschaft, in der sie dessenungeachtet bis zum Tode miteinander gestanden haben, eine Gemeinschaft im Sinne unseres modernen Confessionalismus, oder ist sie eine Gemeinschaft im vollsten freiesten Sinne der Union?

Dennoch, als die damals noch flüssige Kirchenbildung der Reformation nach Luther's Tode sich zu verfestigen begann, war das Ergebniß keine Kirche, in welcher Luther und Melanchthon einträchtig miteinander hätten wohnen können: statt der Eintrachtskirche haben wir die Eintrachts*formel* erhalten und mit ihr die besiegelte kirchliche Zwietracht. Gewiß, es ist eine geschichtliche Nothwendigkeit in dem Gange, den die Dinge nach Luther's Tode nehmen:

wie hätte er sonst sich durchsetzen können trotz einem Melanchthon, trotz einem Calvin, den großen Häuptern auf beiden Seiten, die in der reinsten Unionsgesinnung verbunden dennoch das von Tausenden mit blutendem Herzen Empfundene nicht aufzuhalten vermögen. Die Epigonen der Reformation wußten sich keinen anderen Rath, die Errungenschaften der Heroen sicherzustellen, als die Ausprägung derselben zum Lehrgesetz, die Begründung der Kirche auf die Spitze des Dogma's: aber der eherne Gang geschichtlicher Nothwendigkeit, den sie gingen — über die Leiche Melanchthon's, dieses Märtyrers der Union, — die echte Nachfolge, die wahrhaftige Fortsetzung der Reformation war er nicht. Er war ein Uebergang wie einst aus dem Zeitalter der Apostel in das der Kirchenväter, welches auch mit geschichtlicher Nothwendigkeit heraufsteigt, welches auch von einem reichen Erbtheil des apostolischen zehrt, und selbst ihm gegenüber seine eigenthümliche Größe hat, aber das dennoch von der vorangegangenen Höhe und Reinheit immer weiter herabkommt, immer stärker ein zugemischtes falsches Princip der Gesetzlichkeit offenbart, — denn das Evangelium ist nun einmal kein Gesetz, weder ein Gesetz der Werke, noch ein Gesetz der Dogmen. An den Früchten, heißt es, erkennt man den Baum: was waren im Vergleich mit den Früchten der Reformation die Früchte jener dogmatistischen und darum unionsfeindlichen Zeiten? Daß die besten Lebenssäfte der beiden evangelischen Confessionen sich nach der offenen Wunde zogen, um dort in Zank und Haß zu vereitern; daß das Gift der confessionellen Polemik die Predigt, ja den Unterricht der Unmündigen zerfraß und verzerrte; daß die neuerschlossene Bibel zum Buch mit sieben Siegeln, die Rechtfertigung durch den Glauben zum Ruhekissen sittlicher Trägheit ward; daß der Anhänger Calvins, den doch unleugbar die Augsburger Confessionsverwandtschaft umschloß, dem Lutheraner fremder und verhaßter ward als selbst der Papist; endlich daß über dem inner-evangelischen Hader der gemeinsame Erbfeind furchtbar wieder zu Kräften kam und der Reformation die Hälfte des ihr willig zugefallenen Gebietes gewaltsam wieder entriß. Wenn wir uns fragen, woher doch unser deutsches Volk, dessen Herz um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts und noch am Schluß desselben dem Evangelium der Reformation fast ungetheilt entgegenschlug, heute in der Lage ist, seine verlorene innere und äußere Einheit ohne Zuthun von Religion und Kirche zu suchen, wir werden vor allem jenen Geist confessionellen

Haders anzuklagen haben, der dem spanischen Orden und der spanischen Dynastie bei ihrer Zerreißung Deutschlands so gründlich in die Hände gearbeitet hat. Ich weiß, niemand in unserer Kirche will heute noch die confessionellen Zustände jener Zeiten. Aber wenn ihr die Früchte nicht wollt, — pflanzt auch die Bäume nicht, die sie tragen!

Aber auch in jenen vom Geist der Zwietracht beherrschten Zeiten hat es der Union nicht an Wahrheitszeugen gefehlt. Einmal sind die Spuren Melanchthon's in Deutschland doch nicht auszutilgen gewesen; sie dauern fort in jenen lutherischen Gebieten, die sich der Concordienformel erwehren, in jener hessischen Kirche, von der bis heute unausgemacht ist, ob sie reformirt oder lutherisch sei, vor allem in den deutsch-reformirten Kirchen, die ja meist nichts anderes sind als die vor der Tyrannei der Gnesiolutheraner geflüchtete mildere Richtung deutscher Reformation, daher sie auch fortfahren, an der auch lutherischerseits mitanerkannten Augustana von 1540 zu halten. Sodann haben die auswärtigen Reformirten wiederholt eine die lutherische Starrheit beschämende Unionsgesinnung an den Tag gelegt: die französische Nationalsynode von 1603 beschließt, „in Verhandlung und Einigung zu treten mit den deutsch-lutherischen Kirchen und die Spaltung aufzuheben, die zwischen ihnen und uns ist", und hundert Jahre später werden von Genf dieselben Anträge wiederholt, ja — unbekümmert, ob es lutherischerseits Erwiderung fände — nicht nur ein lutherisches Pfarramt geduldet, sondern auch den Lutheranern Abendmahlsgemeinschaft gewährt. Aber auch in der deutsch-lutherischen Kirche, in der es damals, um einen Theologen öffentlich verdächtig zu machen, hinreichte, daß er nicht gegen die Reformirten eiferte, treten furchtlose Bekenner der Union auf. Voran der edle große Calixt, der bei voller persönlichen Treue gegen das lutherische Bekenntniß inmitten des 17. Jahrhunderts weitherzig genug ist, von einer auf Grund des Apostolicums zu schließenden Union selbst mit den Katholiken zu träumen. Dann Phil. Jac. Spener, der geheiligte Gewissenswecker der lutherischen Kirche, welcher vorsichtiger, praktischer in seinem Unionsentwurf zwar an getrennten Abendmahlen festhält, wie sie damals gewiß auch nicht anders möglich waren, aber in allem Uebrigen die beiden Confessionen in Deutschland aller Einheit fähig findet. Endlich Zinzendorf, das ebenso weite als glühende Herz, der auch die gemeinsamen Abendmahle stiftet, der in seinem Familienkirchlein in-

mitten der großen Volkskirche die schon einmal 1570 zu Sendomir geschlossene Union der Lutheraner, Reformirten und mährischen Brüder dauernd erneut.

Indeß, alle diese Erscheinungen bewegen das Leben der beiden Confessionskirchen im Großen und Ganzen nicht. Das schreitet fort auf der einmal eingeschlagenen zwiespältigen Bahn und bildet die lutherisch-reformirte Differenz durch bis ins feinste Geäder des Dogma's, der Kirchenordnung, der Sitte. Nun denn, wenn es hiemit auf rechtem Wege ist, wie heute wieder so mancher meint, wenn wenigstens die offenbar selbstgewissere, in ihrer Sondergestalt festere und sprödere Confession, die lutherische, hiemit eine gesunde, normale Entwicklung vollzieht, — nicht wahr, so muß in dem Maße, als sie ihre Besonderheit durchbildet, auch die innere Kraft der Confessionskirche wachsen, die geistige Macht, mit der sie ihr Volk kirchlich umfaßt, sich spannen und steigern? Aber siehe da, das Gegentheil geschieht: gerade als die Confessionskirchen die Ausbildung ihrer Sonderexistenz so weit als möglich gebracht haben, fangen sie an zu verwelken und abzudorren wie Bäume, denen der Saft ausgeht. Eine wunderliche Lähmung durchfährt das kirchliche Leben zumal der lutherischen Seite; dem streitbaren Theologen entsinkt das Schwert der Polemik, von Geisterhand daniedergeschlagen; der Geist des Jahrhunderts will das nicht weiter, er hat sich abgewandt von dieser ganzen Art und Weise der Kirchlichkeit, und ohnmächtig, ein dummgewordenes Salz, steht die Kirche dem sich ihr entziehenden Genius des deutschen Volkes gegenüber. O daß doch dies Gottesgericht des achtzehnten Jahrhunderts endlich verstanden, endlich beherzigt würde von denen, welche den Geist des neunzehnten Jahrhunderts mit denselben Mitteln zu zwingen meinen, die schon am achtzehnten kläglich versagten; als ob der Genius unseres Volkes nicht ein- für allemal erklärt hätte: in eurer engen Klause kann und will ich fürder nicht wohnen! Aber, wird man mir antworten, hat denn dieser Geist des deutschen Volkes nicht damals auch mit dem Christenthum, mit dem Evangelium der Reformation gebrochen, zu dem ihn zurückzuführen doch unsere unbedingte Aufgabe ist? Wohl, ich weiß recht gut, daß damals mit der ungenießbar gewordenen Schale tausendfältig auch der gute göttliche Kern weggeworfen worden ist: wer war daran mehr schuld, als wer denselben ohne diese Schale nicht bieten wollte und konnte? Doch ist's die Meinung unseres Volkes bekanntlich nicht

gewesen, mit dem Christenthum, mit der Reformation zu brechen, als es mit der Kirchenlehre brach, und wenn es so unklar darüber war, was Christenthum, was Reformation sei, wer hatte, als das ganze Volk noch gläubig in die kirchliche Schule ging, versäumt, es besser zu lehren? Dann aber bricht ja sofort inmitten der allgemeinen Verwirrung und Verödung wahrhaftiges evangelisches Christenthum aus den Tiefen des deutschen Lebens quellfrisch wieder hervor in einem Klopstock, Hamann, Herder, Claudius, Novalis, Schleiermacher, und erstarkt in den Tagen beten-lehrender vaterländischen Noth zu volksthümlicher Macht, — aber freilich, es ist formlos, undogmatisch, heterodox, es ist weder lutherisch noch reformirt, und dennoch evangelisch, dennoch — was doch das einzig Nothwendige ist — lebendiges Christenthum!

Und dieses neuerwachten evangelischen Christenthums kirchlicher Ausdruck, kirchenbildende That war die am dritten Reformationsjubiläum beginnende evangelische Union. Nicht ein fürstlicher Einfall oder eine That dynastischer Kirchenpolitik; wiewohl ich denke, daß gerade nach der Verfassungsgeschichte der deutsch-lutherischen Kirche solch eine fürstliche Initiative wohlberechtigt war und daß es dem Hohenzollern'schen Hause wohl anstand, seinen Beruf, den großen Anliegen nationaler Entwicklung thatkräftig entgegen zu kommen, auch hier zu bewähren. Was ein in Gottes Schule gegangener Fürst auf dem lichten Höhepunkt seiner Laufbahn zur freien Entschließung seines Volkes gewendet aussprach, — er nahm es seinem Volke, seinem Zeitalter von den Lippen; wäre es anders gewesen, sein Wort wäre spurlos verhallt, anstatt tausendstimmiges, ungetheiltes Echo zu finden. Auch nicht eine That des Unglaubens und der Gleichgültigkeit: die Tage der Aufklärung und des Indifferentismus waren vorübergegangen, ohne daß sie es der Mühe werth geachtet hatten, die brüchige Scheidewand der Confessionen abzubrechen, denn was lag ihnen an den Confessionen überhaupt? Erst der wiedergekehrte heilige Ernst und fromme Glaube empfand den Trieb kirchlicher Reform, suchte und stiftete sich ein kirchliches Wesen, in dem er sich daheim fühlen konnte. Entspringend an dem wahr und warm gefeierten Gedenktag der Reformation war die Unionsbewegung wahrlich nicht bekenntnißlos, vielmehr lautes Bekenntniß: „Wir wollen vom Glauben der Väter nicht lassen, wir wollen uns neu erbauen auf unsern alten evangelischen Glauben.“ Aber freilich auch die deutliche Erklärung: „Wir wollen

uns neu auf ihn bauen, wir wollen nicht den jungen Wein in die zerrissenen alten Schläuche fassen, wir wollen dem Glauben unserer Väter nachfolgen, nicht ihrem Glaubenszank und -streit; wir wollen einen einheitlichen Neubau aufrichten aus der alten baufälligen Doppelkirche, mit Verwendung jedes guten alten Bausteins, der sich findet, aber auch mit neuen Mitteln, wie der Geist sie uns gibt, und vor allem nach einem neuen Bauriß, — nicht mehr eine Kirche des Lehrgesetzes und des Lehrstandes, sondern eine Kirche des freien lebendigen Glaubens und der lebendigen gläubigen Gemeinde.“ Und ich denke, wer Ohren hat zu hören, der kann auch heute noch inmitten alles Getümmels der Parteien diese Herzensmeinung unseres deutsch-evangelischen Volkes deutlich vernehmen.

Es war ein schöner Sonnenaufgang, ein Lichtblick, wie er nicht oft im Leben eines Volkes vorkommt, dieser 31. October 1817, und er schien eines guten Tages Verheißung, eines Tages voll Frieden und Segen. Aber die freundliche Sonne hat sich bald hinter düster aufsteigenden Wolken verborgen, und jene gute Morgenstunde, sie sollte — wenigstens bei uns in Preußen — die einzige gute Stunde bleiben, von der die Union bis heut zu sagen weiß. Nachdem der große edle Gedanke in Volk und Zeit hineingerufen war, hat man versäumt, den einzigen Weg zu eröffnen, auf dem derselbe zu voller freier Verwirklichung kommen konnte, die Mündigmachung der Gemeinde. Statt dessen jene unselige Verwickelung der Unions- und der Agendensache und das noch unseligere Zwangsverfahren gegen die, welche in der unveränderten Weise ihrer Väter Gott zu dienen begehrten, — ein Unrecht, in dessen Gefühl man dann auf den Weg jener wie halbe Widerrufe klingenden Unionsdeclarationen gerieth. Inzwischen war überhaupt mit dem fröhlichen nationalen Gefühlsaufschwung auch der religiöse und kirchliche traurig gedämpft; die überwunden geglaubten verneinenden Geister des achtzehnten Jahrhunderts erhoben in neuen erschreckenden Gestalten und Waffenrüstungen wieder ihr Haupt, und dem gegenüber breitete, besonders im geistlichen Stande, jene trotzige und verzagte Gegenströmung sich aus, welche mit kirchlichen Restaurationen die Geister der Zeit zu bewältigen meint. Von dieser wachsenden Gegenströmung eingeschüchtert, hat das Kirchenregiment — wir sagen es offen — seither zur Erhaltung der Union wenig, zu ihrer Förderung so gut wie nichts zu thun

gewagt, während es zu ihrer Verkümmerung und Unterwühlung vieles geschehen ließ. Und so sind wir in diese Stunde gekommen, in der wir uns des befestigten Bestandes der Union festlich erfreuen sollten, und in der die Sorge um ihre Aufrechterhaltung die Kreise ihrer Freunde wieder und wieder durchschleicht.

Dennoch, auch am Ende dieses halben Jahrhunderts voll Ungunst steht unsere Sache günstig genug! Achten wir doch, wie der Heiland selbst uns mahnt, auf die Zeichen der Zeit! Was erblicken wir denn in dem kirchlichen Leben dieses Jahrhunderts? Lutherische Gemeinden, die nach reformirter Kirchenordnung begehren; reformirte, die sich an lutherischen Liedern und Gebeten erbauen. Blühende evangelische Liebeswerke, wie die Zeiten des Confessionalismus sie nie gekannt, Liebeswerke, denen man den confessionalistischen Charakter höchstens nachher anzukränkeln vermag, während ihr gesunder Ursprung weder des Lutherthums noch des Calvinismus Gepräge trägt. Eine Schriftauslegung, eine Theologie, die in jeder lebensfrischen Hervorbringung über den Gegensatz von Reformirt und Lutherisch hinaus ist, die nach ihres höchsten Meisters Gebot aus ihrem Schatze Altes und Neues hervorträgt, Neues, das weder lutherisch noch calvinisch und dennoch evangelisch ist. Endlich ein Geschlecht von Geistern, das, wo es von religiösen Fragen bewegt wird, mit ganz anderen und weit gewaltigeren Problemen ringt als den alten confessionellen Differenzpunkten. Noch mehr, wir sehen dem gegenüber einen Confessionalismus, der so gut wie nirgends die Gemeinden hinter sich hat, der in jedem seiner Wortführer gegen sein eigenes orthodoxe Richtmaß verstößt, der, so oft er in antiunionistischer Richtung sich fortzuentwickeln strebt, entweder sectirerisch oder katholisirend zu werden genöthigt ist; der, wo er einmal den Versuch einer reinen altlutherischen Kirchenbildung unternimmt, vor Subjectivismus wieder auseinanderfährt und in ultrareformirtem Independententhum endigt. Meine Freunde, deuten diese Zeichen der Zeit auf einen Untergang der Union?

Oder unterschätzen wir etwa die Gegnerschaft, die sich gegen sie erhoben hat? Wir denken es nicht und wollen es nicht. Mehr als die Macht und List, die man von Zeit zu Zeit wider die Union aufzubieten geschäftig ist, imponirt uns die unleugbar große Zahl redlicher, frommer Herzen, die ihr entfremdet wird, treuer Diener der Kirche, die den zu hütenden Schatz göttlicher Gnade

und Wahrheit nur in den altererbten Gefäßen meinen unverkürzt erhalten zu können, herzlicher Freunde unseres deutsch-evangelischen Volkes, die da fürchten, es möchte irgend etwas von dem Erbtheil einer großen Vergangenheit durch die Aufhebung des Sonderkirchenthums diesem Volke verloren gehen. Aber wenn sie uns zurufen, diese redlichen Unionsgegner, „ihr wollt ja den Frieden, — so laßt doch das zertrennende Einigungswerk um des Friedens willen fallen“, wir müssen ihnen antworten: „Hier stehen wir, wir können nicht anders, Gott helfe uns!“ Wie die Vertreter des nationalen Einheitsgedankens, wenn man ihnen vor zwei, drei Jahren zugerufen hätte: „laßt ihn doch fallen, diesen Einigungsgedanken; ihr seht ja, daß die Verwirrung und Zerspaltung nur immer größer wird“, — hätten antworten müssen: „wir können nicht, denn diese deutsche Zerrissenheit hängt zusammen mit allen Krankheiten unseres nationalen Lebens, und es ist für keine derselben eine Heilung zu hoffen, wenn nicht dieses Uebel gehoben wird, — es gibt für unser deutsches Volk keine Zukunft, es werde denn einig“, — ganz ebenso müßten auch wir antworten im Namen unserer evangelischen Kirche. Und wie die Vaterlandsfreunde hätten fortfahren können und sprechen: „weil unser deutsches Volk eine Zukunft haben muß und wird, so handelt sich's nicht darum, ob der Einheitsgedanke zu Stand und Wesen kommt, sondern allein darum, ob er dazu kommen soll auf sanftem, ebenem Wege, oder durch eine gewaltige, alles erschütternde, manches zerstörende Krise“, — so können auch wir nur warnen und sagen: „kommen muß und kommen wird die verjüngte und geeinigte deutsch-evangelische Kirche, aber helfet doch, daß sie im Frieden komme und nicht im Sturm, nicht durch eine endliche Massenauflehnung der Gemeinden gegen eine klerikale Strömung, die ihre tiefsten Bedürfnisse und berechtigtsten Ansprüche verkennt; damit nicht vieles, was euch und uns lieb und theuer ist, im Sturme mit vergehe und verwehe.“

Darum, halten wir die Fahne hoch, zu der wir uns bekennen, meine Freunde! Wir tragen sie nicht aus eines irdischen Königs Hand, wir tragen sie aus der Hand des höchsten Königs, des Königs der Wahrheit und der Liebe, in dessen Namen allein Heil, und dessen Sache der Sieg gewiß ist. Er, der in der Nacht seines Leidens auf sein Heilandsherz, das da brechen sollte für die sündige Welt, auch diese unsere Sache genommen, und die Einigung

der Seinen erbetet hat als das größte Zeugniß für seine göttliche Sendung, — „auf daß sie alle eins seien, gleichwie Du, Vater, in mir und ich in Dir, daß auch sie in uns eins seien, auf daß die Welt glaube, Du habest mich gesandt“ —, Er gibt uns das Recht, auch im Namen der evangelischen Union das alte Siegeslied der Reformation anzustimmen: „Ein' feste Burg ist unser Gott: — das Reich muß uns doch bleiben!“ Amen.

Ueber echte und falsche Toleranz.*)

Von echter und falscher Toleranz habe ich übernommen zu Ihnen zu reden. Einem solchen Thema nachzudenken hat der Evangelische Bund zwiefachen Anlaß. Einmal: er steht im Kampfe mit der intolerantesten Macht der Welt, mit der römischen Kirche, und hat sich zu hüten, daß er nicht Gleiches mit Gleichem vergelte. Allzuleicht erliegen wir in schwerem, ungleichem Kampfe der Versuchung, gewissen Angriffswaffen der Ungerechtigkeit gleichartige Schutzwaffen entgegenzusetzen; aber das dürfen wir als evangelische Christen nicht. Um unseres Bekenntnisses, um unseres Meisters willen bleibt es unsere Pflicht, Böses mit Gutem zu überwinden, also auch der grundsätzlichen Unduldsamkeit gegenüber die echte Duldung nie vermissen zu lassen. — Andrerseits haben wir in unserem eigenen Heerlager, innerhalb des deutschen Protestantismus eine Unsumme von Schwachheit, Gleichgültigkeit, Nachgiebigkeit gegen den Erbfeind unseres Bekenntnisses, die sich mit dem schönen Namen der Toleranz deckt, während sie ganz andere Namen verdiente. Diese falsche Toleranz, welche unsere Abwehr des römischen Erbfeindes lähmt und mitunter bis zum Verrath an der evangelischen Sache geht, als falsche zu erweisen und im gemeinen Bewußtsein zu richten, ist eine der dringendsten Aufgaben des Evangelischen Bundes.

Wenden wir uns, um für beiderlei Aufgabe festen Boden zu gewinnen, vorab dem Begriff und dann der Geschichte der Toleranz zu.

Toleranz, d. h. Duldung oder Duldsamkeit, ist ein Begriff, den wir insonderheit für das Gebiet des *religiösen* Lebens ausgeprägt haben. Wir bezeichnen damit ein Gewährenlassen, und zwar ein freundliches, achtendes und schonendes Gewährenlassen religiöser Anschauungen und Kundgebungen, die nicht die unsern sind, — die wir vielmehr vom eignen religiösen Standpunkte aus

*) Auf dem Duisburger Tag des Evangelischen Bundes (1888) gehalten.

als unvollkommene, beziehungsweise unwahre und verkehrte ansehen. Dies in der Duldsamkeit enthaltene Urtheil, daß der zu duldende religiöse Standpunkt ein minderwerthiger sei, ist dem Begriff der Toleranz wesentlich; denn einen religiösen Standpunkt, den man für gut und in der Wahrheit begründet hält, den duldet man nicht blos, den billigt man und eignet sich ihn an. So sehen wir gleich hier — und das ist wichtig für unsere ganze Betrachtung —, daß mit der Duldung fremder religiösen Standpunkte eine sehr ernste Kritik derselben und ein sehr ernstes Festhalten der eigenen Ueberzeugung, ja ein entschiedenes Bemühen, diejenigen, denen wir Duldung erweisen, zugleich eines Besseren zu überführen, sehr wohl zusammenbesteht; die Duldsamkeit verzichtet nur eben darauf, verletzend, gewaltthätig, überhaupt lieblos gegen den fremden Standpunkt vorzugehen. Und nun kann diese Duldsamkeit einestheils geübt werden im Privatleben, in welchem sie als sittliches Verhalten im engeren Sinn sich darstellen wird, als eine Sinnes- und Verhaltensweise, welche den Nächsten um des religiösen Irrthums und Mangels willen, der ihm in unseren Augen anhaftet, nicht verachtet, schmäht oder verfolgt; anderntheils kann sie im öffentlichen Leben Raum finden als ein rechtliches Verfahren, vermöge dessen in einem Volke und Staate diejenigen, welche von der darin vorherrschenden und maßgebenden Religion abweichen, falls sie nur die Existenzbedingungen des Gemeinwesens nicht antasten, für ihr Religionswesen Freiheit und Rechtsschutz genießen.

Man sollte meinen, da die Religion etwas wesentlich Innerliches und daher Freiheitliches sei, die Menschen hätten in Bezug auf sie einander auch von jeher in dieser freilassenden Weise behandelt. Aber das Gegentheil ist der Fall. Spät und mühsam hat der Gedanke der religiösen Duldung in der Welt sich durchgesetzt; das vorchristliche Alterthum z. B. weiß wenig von ihm. Das macht: die Religion ist eben nicht von Anbeginn in ihrer wesentlichen Innerlichkeit, in ihrer frei-persönlichen Natur verstanden worden. Auf den unvollkommenen Vorstufen ihrer Verwirklichung ist sie nicht etwas Innerliches, Frei-persönliches, sondern vielmehr äußerer Ritus, wie eines Volkes heilige Ueberlieferung ihn ausgeprägt hat, und indem dieser Ritus, eben als volksthümlicher, Element des Staates wird, wird er Gesetz, und alles Gesetz ist nicht freilassender, sondern zwingender Natur. Ueberall, wo Staatsreligion ist, da ist auch Religionszwang und für religiöse Freiheit

und Duldung kein Raum. Im liberalsten Staate des Alterthums, im demokratischen Athen, ist der Weiseste der Griechen, ist Sokrates das Opfer der gesetzlichen Intoleranz geworden; er hat den Giftbecher trinken müssen als angeblicher Verächter der volksthümlichen Götter. Erst als im späteren Alterthum die Philosophie den Volksglauben in weiten Kreisen der Gebildeten untergraben und die römische Welteroberung so verschiedener Völker Gottheiten und Gottesdienste in Einem Staate zusammengebracht hatte, trat eine gewisse, aber beschränkte und unsichere Toleranz ein. Die aufgeklärten Herren der Welt nahmen einander private Freidenkerei, ja Religionsspötterei nicht übel; den öffentlichen Heiligthümern des römischen Staates mußte gleichwohl Ehrerbietung gezeigt werden. So ließen sie auch den unterworfenen Völkern ihre freie Religionsübung, aber ein angreifendes Vorgehen derselben gegen die Staatsreligion duldeten sie nicht. Daher durfte zwar der Jude im römischen Reiche seines Glaubens leben, — er gehörte einer Volksreligion an, die zufrieden war in ihrem nationalen Bereich geduldet zu werden; dagegen der Christ, sobald er erst als Vertreter einer Universalreligion offenbar ward, als Missionar eines Glaubens, der die Heidenwelt zu erobern für Pflicht hielt, bekam in den Verfolgungen oft der tüchtigsten und hochsinnigsten Kaiser die ganze grundsätzliche Intoleranz des römischen Staatswesens zu fühlen.

Aber auch die auf Offenbarung beruhende Religion des alten Bundes war — weil wesentlich gesetzlich — grundsätzlich intolerant. Nicht auf frei-innerliche Selbstbestimmung des Einzelnen, sondern auf gesetzliche Bestimmtheit des Volksganzen gründet sie ihre Existenz, die Existenz als Gottesstaat, als Theokratie. Darum konnte es in Israel keine Religionsfreiheit geben; die Religion, in Gesetzesweise begründet, muß in Gesetzesweise ihr Dasein behaupten; der Heide darf in Israel seinen Cultus nicht ausüben, und der Israelit, der seinen angestammten Gott und Gottesdienst verläßt, muß sterben; wie Elias mit den Baalspriestern verfährt, ist bekannt. Das ist das alttestamentliche Recht, dem formal-juridisch genommen auch unser Herr zum Opfer gefallen ist: er ist, weil er den alten Bund aus den Angeln hob durch die Offenbarung des neuen, als Gotteslästerer verurtheilt und an's Kreuz geschlagen worden. Aber das ist eben — auch abgesehen von dieser Einen frevelhaften Mißanwendung — die Unvollkommenheit des alten Bundes, daß er so verfährt, die Folge und Schranke seiner theokratischen, Kirche und Staat vereinerleienden

Natur, welche im Neuen Testamente, dem Reiche des Geistes und der Freiheit, in Wegfall kommt. Der Stifter des neuen Bundes wird auch der Begründer, der allein rechte Begründer der religiösen Freiheit und Duldung. Denn das Evangelium der Liebe Gottes verzichtet selbstverständlich darauf, die Menschenseele durch Zorn, Zwang, Todesdrohung zum Glauben und zur Gegenliebe treiben zu wollen: es kennt keine anderen Mittel als die herzgewinnende Liebesthat Gottes in Christo und das von dieser zeugende Wort, das Wort, das seiner Natur nach nur auf freie Weise, nur mittels Ueberzeugung Menschen gewinnen kann; und weil es alle Menschen als gnadebedürftig setzt, die Gnade aber auch für alle vorhanden sein läßt, so schließt es aus, daß einer um seines Glaubens willen sich über den anderen überhebe. Oder bedürfte es des ausdrücklichen Nachweises, wie Christus und seine Apostel die religiöse Duldung durch Wort und That gepredigt haben? „Richtet nicht, daß ihr nicht gerichtet werdet; verdammet nicht, daß ihr nicht verdammet werdet; sehet zu, daß ihr keinen dieser Geringsten verachtet.“ „Wehret ihm nicht“, ruft Jesus seinen Jüngern in betreff jenes Mannes zu, der wohl in seinem Namen böse Geister austreiben, aber nicht ihnen sich anschließen wollte. „Wisset ihr nicht, weß Geistes Kinder ihr seid“, hält er ihnen in scharfer Mißbilligung ihres Eliaseifers entgegen, da sie über jene Samariter, die Ihn nicht aufnehmen wollten, Feuer vom Himmel herabrufen möchten, „wie Elias that“. „Des Menschen Sohn ist gekommen, der Menschen Seelen zu erretten, nicht zu verderben“, setzt er — das tiefste Motiv religiöser Duldung und das schärfste Gericht religiöser Verfolgung aussprechend — hinzu. Dementsprechend ermahnt hernach Petrus seine Mitchristen den Heiden gegenüber: „Thuet Ehre jedermann; vergeltet nicht Böses mit Bösem, noch Scheltwort mit Scheltwort, sondern dagegen segnet“; und Paulus gegenüber den Schwachgläubigen in der Gemeinde: „Ihr sollt ihre Schwachheiten tragen; — wer bist du, der du einen fremden Knecht richtest? er steht oder fällt seinem Herrn.“

So ist das Christenthum, das sich doch als die alleinige Heilswahrheit wußte, duldsam hinausgetreten in eine bei aller religiösen Zerfahrenheit unduldsame, bis zur blutigen Verfolgung unduldsame Welt. Aber kaum hat es Duldung erlangt, so fällt es von sich selbst ab; die Kirche, ihren Bund mit der Staatsgewalt schließend, tritt in das Erbe der heidnischen Unduldsamkeit ein und überbietet die-

selbe. Durch zunehmenden Druck und schließlich offene Vergewaltigung haben die christlichen Kaiser nach Constantin das noch massenhaft im Reiche vorhandene Heidenthum beseitigt und die Kirche mit gezwungenen, überzeugungslosen Mitgliedern überfüllt. Noch größer ward bald die Unduldsamkeit gegen Mitchristen, welche abweichenden Lehrmeinungen folgten: die Arianer und die Nicener unterdrückten und verjagten einander mit Hülfe der Staatsgewalt, und im Jahre 385, da man in Spanien eine arme sittenstrenge irrgläubige Gemeinschaft entdeckte, floß auf kaiserliches Urtheil das erste Ketzerblut. Noch ging ein Schauer durch die Kirche ob solchen unchristlichen Frevels; der große Ambrosius von Mailand sagte den Bischöfen, die ihre Hände mit Blut befleckt hatten, die Kirchengemeinschaft auf: siebenhundert Jahre später, und das den Gipfel seiner Weltherrschaft erklimmende Papstthum macht denselben Frevel zum Kirchen- und Staatsgesetz und eröffnet Verfolgungen innerhalb der Christenheit, gegen welche die des Decius und Diocletian nur Kinderspiele sind. Vom elften Jahrhundert an bis tief in die Neuzeit hinein, bis endlich das Jahrhundert der Aufklärung dem unersättlichen Fanatismus Einhalt gebietet, wird im christlichen Abendlande alles, was unter päpstlichem Scepter sein Seelenheil nicht finden kann, was unbefriedigt von der herrschenden Kirche seinen eigenen Weg zu Gott sucht, eingekerkert, gefoltert, erwürgt, verbrannt, soweit das Papstthum dazu Werkzeuge findet. Da ward es wahr, was in jener schauerlichen Goethe'schen Ballade gesagt ist: „Opfer fallen hier weder Lamm noch Stier, aber Menschenopfer unerhört." Umsonst hat die moderne römische Geschichtsverdrehung diese Blutströme von den Gewändern des Papstthums abzuwaschen und die ungeheure Blutschuld auf die Staatsgewalt abzuwälzen gesucht. Ja, die Staatsgewalt hat der Kirche Henkersdienste geleistet, aber nur weil das Oberhaupt der Kirche es befahl; weil auch ein so aufgeklärter Kaiser wie Friedrich II. nicht wagte, sich den päpstlichen Blutbefehlen zu widersetzen. „Alle Cardinäle", schreibt der Beichtvater Karls V. — selber ein römischer Cardinal — diesem 1530 nach Augsburg, „sind der Ansicht, daß diese Ketzer (die Protestanten) nicht anders curirt werden können als alle früheren curirt worden sind; niemals hat sich eine andere Medicin für ihre Gesundheit gefunden als die Gewalt der katholischen Fürsten."[1] Und mit welchem Beispiel die

[1] Ich entnehme dies Citat der schönen, lehrreichen Schrift von Bischof D. Reinkens „Lessing und die Toleranz", Lpz. 1885, S. 76.

Päpste da, wo sie selbst die Staatsgewalt besaßen, vorangegangen sind, das zeigt ihr Inquisitionstribunal von 1542, durch welches im Kirchenstaat zum Vorbild für das übrige Italien Tausende im Kerker begraben oder auf das Blutgerüst geschleppt worden sind um keines anderen Verbrechens willen, als weil sie mit St. Paulus glaubten vor Gott gerecht zu werden sola fide, ohne der Werke Verdienst.

Es ist aber für unser Thema von Wichtigkeit, uns ganz genaue Rechenschaft darüber zu geben, wo die Wurzel dieser entsetzlichen Verkehrung des Christenthums liegt, damit wir dieselbe nicht etwa nur auf die Rechnung barbarischer Zeiten setzen und uns dem Wahne hingeben, wir im 19. Jahrhundert hätten nichts mehr mit ihr zu schaffen. Sie liegt doch wesentlich in der Verkehrung des Evangeliums zum Gesetz, der Gemeinschaft der Gläubigen in eine staat-artige, gesetzliche Anstalt; denn das Gesetz hat es nun einmal seiner Natur nach an sich, zu dräuen und zu zwingen, zu strafen und zu tödten. Darum ist schon das eine treibende Wurzel der Unduldsamkeit, wenn die Kirche sich mit dem Staate vermischt; denn so wird ein bestimmtes religiöse Bekenntniß zur Bürgerpflicht, deren Nichterfüllung mit staatlichen Mitteln zu ahnden ist. Und ein noch drängenderes Motiv der Unduldsamkeit ist es, wenn der Christenglaube sich selbst zum gebieterischen Gesetz macht; wenn das freie Herzensvertrauen zur Liebe Gottes in Christo verkehrt wird in die Unterwerfung des Verstandes unter eine Reihe von dogmatischen Satzungen, welche die Kirche aufgestellt hat. Da erscheint denn der Glaube als ein so äußerlicher Gehorsamsact, daß wer denselben nicht in vorgeschriebener Weise vollzieht, als ein Widerspenstiger, als ein Rebell erscheint, dem man keine Schonung schuldig sei; ja es entsteht der Wahn, daß man demselben noch wohlthue, wenn man ihn — und sei es durch Todesangst — zu jener das Heil seiner Seele bedingenden Unterwerfung zwinge; ein Wahn, zu dem leider ein Augustinus mit seinem Coge intrare, jener furchtbaren Mißdeutung des liebevoll-freundlichen „Nöthige sie hereinzukommen" (Luk. 14, 23), dem Mittelalter den Weg gewiesen hat. Am schlimmsten aber da, wo diese beiden Motive nicht nur zusammenkommen, sondern noch durch ein drittes überboten werden; wo die Kirche sich selbst als Staatswesen höherer Ordnung, als Gottesstaat über den Weltstaaten auffaßt, und demgemäß ihre Gebote zugleich mit göttlicher Autorität ausstattet und mit der

Zwangsgewalt des Staatswesens, des alttestamentlichen Theokratismus verfolgt: und das ist ja die eigentliche Idee des römischen, päpstlichen Katholicismus. Da versteht es sich dann von selbst, daß der vom Gehorsam der Kirche abweichende Mensch ein zugleich rechtloser und böswilliger, nichtsnutziger ist, wie denn „häretische Bosheit", „häretische Schlechtigkeit" bekanntlich Lieblingsausdrücke des Curialstyls sind. Erscheint der Ketzer gleichwohl frömmer, geheiligter als seine Richter, so hilft ihm dennoch das Wort des Herrn „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen", ganz und gar nichts; denn — heißt es bei den Inquisitoren — „Satan verstellt sich in einen Engel des Lichts". Und leuchtet hundertmal ein, daß die Folter oder der Scheiterhaufen in ihm den Herzensglauben unmöglich hervorrufen kann, der allein vor Gott gilt; im Gegentheil, daß, wenn er wirklich irrt, dies Verfolgungssystem erst recht das Mittel ist, mit seinem Leibe auch seine Seele zu verderben, so gilt dennoch das Wort des Herrn für nichts: „des Menschen Sohn ist gekommen der Menschen Seelen zu erretten, nicht zu verderben". Mögen tausend und abertausend Seelen in Verbitterung und Verzweiflung untergehen: wenn nur der Stuhl Petri aufrecht bleibt; denn — das ist das A und O aller römischen Argumentation — das Reich des Papstes ist ja das Reich Gottes auf Erden. „Und wenn er Johannes der Täufer wäre", gab Alexander VI. seinem zum Gericht über Savonarola reisenden Legaten mit, — „er muß sterben."

So ist der römische, päpstliche Katholicismus die grundsätzlich unduldsame Religion. Und der evangelische Protestantismus, dürfen wir weiter sagen, ist die grundsätzlich duldsame Religion. Die g r u n d s ä t z l i c h duldsame. Denn indem er den Glauben aus einer knechtischen Unterwerfung unter kirchliche Satzungen wiederherstellt zu einem persönlichen Ergreifen der Liebe Gottes in Christo, richtet er mit innerer Nothwendigkeit den wahnwitzigen Gedanken, als ließe sich diese allein-rechtfertigende innerste Herzensthat irgend erzwingen. Indem er als Erzeugungsmittel dieses Glaubens allein das Wort Gottes anerkennt, das Wort Gottes in heiliger Schrift, das frei erforscht und frei angeeignet sein will, eröffnet er Bahnen, welche ohne Duldung von mancherlei Auffassungen, auch von möglichen Irrthümern, ungangbar sind. Und indem er die Kirche von dem Trugbild eines die Weltstaaten beherrschenden Gottesstaates zurückführt auf die demüthige Urgestalt einer Gemeinschaft der

Gläubigen, verzichtet er grundsätzlich auf alle die weltliche und staatliche Macht, die zum Verfolgen und Vergewaltigen gehört und verführt. Aber langsam und schwer ringen die nachgebornen Geschlechter von jener furchtbaren Ueberlieferung der Unduldsamkeit sich los, mit welcher die mittelalterliche Kirche alle Verhältnisse und Begriffe des Abendlandes durchsetzt hat. Luther hat wohl das Ketzerverbrennen mißbilligt, auch wohl ein großes Wort hingeworfen: „wo die weltliche Gewalt sich vermißt der Seele Gesetze zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment, verführt und verderbt die Seelen“; aber solche Gedanken sind nicht einmal bei ihm selbst, geschweige denn bei seinen Genossen und Nachfolgern durchgebildet genug, um Thaten, wie die Verbrennung Servets oder die Hinrichtung des Kanzlers Crell zu verhüten. Die unvermeidliche Verstaatlichung der Reformationskirchen eröffnet die alte byzantinische Verwechslung von Staatsgesetz und Glaubensbekenntniß von neuem, und der Rückfall vom Standpunkt des freimachenden Evangeliums in den des dogmatischen Gesetzeswesens, die Wiederverwechslung des rechtfertigenden Herzensglaubens mit der Verstandsunterwerfung unter das rechtgläubige Lehrgesetz treibt mit der politischen Unduldsamkeit zugleich die moralische von neuem in die Blüthe; nur daß man das an Leib und Leben Strafen der Glaubensabweichung doch bald der jesuitischen Gegenreformation überläßt. Einsam steht der Begründer der staatsrechtlichen Duldung, Wilhelm von Oranien, inmitten eines alttestamentlich eifernden Geschlechts: erst das achtzehnte Jahrhundert läßt vor dem auflösenden Lufthauch der Aufklärung das starre Eis hartherziger Traditionen — zuerst im protestantischen Norden, dann auch im katholischen Süden — allmählich zerschmelzen. Danken wirs den großen Trägern dieser Bewegung, einem Friedrich dem Großen, einem Lessing in seinem Nathan, daß sie — wenn auch in anderer Hinsicht mit dem biblischen Evangelium auf gespanntem Fuße — in diesem Stück einer echten Folgerung desselben, welche die kirchlichen Männer längst vor ihnen hätten ziehen sollen, zum Siege verhalfen; daß sie — hierin echte Söhne der Reformation — einen gebundenen Lebenstrieb derselben zum weltüberschattenden Baume entfaltet haben, unter dessen Schatten wir wehrlosen Protestanten von heute wenigstens in leiblicher Sicherheit und bürgerlicher Freiheit leben können, selbst in katholischen Landen. Denn das römische System freilich hat sich nicht gebessert — im Gegentheil; es ist heute noch so unduldsam und gewaltthätig

wie je und hat noch im Syllabus des unfehlbaren Pio IX. den Toleranzgedanken verflucht: aber die Macht dieses Gedankens ist den Völkern des Abendlandes so in Fleisch und Blut, in Recht und Sitte übergegangen, daß den Leonen des neunzehnten Jahrhunderts einstweilen die Zähne zum beißen fehlen.

Nun aber liegt es in den Geburtsumständen dieses modernen Toleranzgedankens, und liegt überhaupt in der Natur jedes solchen zu einer allgemeinen Zeitstimmung werdenden Grundsatzes, daß von seiner Auslegung und Anwendung gilt: „Es ist nicht alles Gold, was glänzt". Der Grundsatz religiöser Duldung an sich, d. h. mit Einem Worte der Grundsatz der christlichen Achtung der Persönlichkeit — als welche, vom Vater im Himmel nach seinem Bilde geschaffen und vom Sohne Gottes mit seinem Blute erkauft, in ihrem inneren Leben nur mit Mitteln des heiligen Geistes angefaßt werden darf — ist echtes Gold aus den Schachten des evangelischen Christenthums; aber dies Gold hat bei seiner Ausprägung im Aufklärungszeitalter eine Legirung erhalten, die — von verschiedener Stärke bei dem einen oder anderen Vertreter — einen anderen Ursprung verräth. Indem der Toleranzgedanke gegen einen starren, unduldsamen Positivismus mit Hülfe der Aufklärung, d. h. einer skeptischen, deistischen, auf eine allgemein-menschliche Naturreligion gerichteten Zeitströmung sich durchsetzen mußte, erhielt er zu seinem echtchristlichen Grundbestand einen Zusatz jener spät-antiken, philosophisch-skeptischen Toleranzstimmung, die von der Pilatusfrage ausgeht „Was ist Wahrheit?" und die verschiedenen Versuche, religiöse Wahrheit zu suchen oder zu behaupten, mit gleichem Mitleid als gleich-werthige oder -unwerthige gewähren lassen will. Gewiß, es ist ein himmelweiter Unterschied zwischen der Duldsamkeit Christi, der noch seine Henkersknechte entschuldigen und für sie beten kann, und der Duldsamkeit eines Pilatus, der einen edlen Schwärmer, wie er ihn ansieht, vor dem Fanatismus der Juden retten möchte, aber doch schließlich preisgibt: in der Duldungsidee der großen Toleranzpropheten des vorigen Jahrhunderts, selbst eines Lessing, hat beiderlei Art sich einigermaßen gemischt. Und nun ist der Toleranzgedanke in dieser Mischung heute Gemeingut der gebildeten Welt geworden, und da ist ihm widerfahren, was jeder edlen Gesinnung, jeder Tugend, die allgemeine Sitte, ja Mode wird, nicht erspart werden kann: daß eine Menge unedler Gesinnungen, eine Unsumme von Schwachheit, Gleichgültigkeit, ja Feigheit sich hinter

ihren edlen Titel versteckt. Gerade bei uns Protestanten hat der Toleranzgedanke, dessen eigentliche Träger wir ja sind, sich dermaßen eingebürgert, daß er für viele die vornehmste, wo nicht die einzige religiöse Tugend ist, die sie noch erfüllen, als gäbe es nicht noch andere religiösen Pflichten, insonderheit eine Pflicht gegen das eigene Bekenntniß; daß sie aus Uebermaß der Toleranz gegen die römische Kirche geradezu intolerant werden können gegen die eigne. Solche Uebertreibungen und Karikaturen der Toleranz sind aber in unserer gegenwärtigen Lage in Deutschland darum so hochgefährlich, weil wir in dem modernen Romanismus mit einem mächtigen Todfeind unseres Bekenntnisses und Volksthums zu thun haben, der — seinerseits von der äußersten Intoleranz — unsere Toleranzerweisungen mit beiden Händen ergreift, um sich mittels derselben in unsere Festung einzuführen und dieselbe mit Hülfe ihrer eigenen verblendeten Besatzung zu überwältigen. Deshalb gehört es zu den dringendsten Aufgaben unserer Zeit, uns auf den Unterschied echter und falscher Toleranz zu besinnen, und indem wir an der ersteren auch diesem Todfeinde gegenüber festhalten, uns vor der letzteren als einem unbewußten Verrath an der evangelischen Sache zu hüten.

Dieser Unterschied ist im Grunde nicht schwer zu erkennen; er geht aus dem, was wir zu Anfang über den Begriff der Duldsamkeit gesagt haben, einfach hervor. Die Duldsamkeit gegen religiöse Standpunkte, welche von unserem eigenen verschieden und uns geringwerthiger sind als unser eigener, ist doch im wahren Sinne nur da möglich, wo man einen eigenen religiösen Standpunkt *hat* und denselben als den höheren erkennt und wahrt. Wer überhaupt einen solchen Standpunkt nicht hat, oder den, welchen er hat, verleugnet, der nenne doch seine Connivenz gegen fremde Religion und Religiosität Charakterlosigkeit, nicht Duldsamkeit. Oder meinen wir nicht alle mit „Duldsamkeit" eine Tugend? Daß aber Tugend unter allen Umständen sittliche *Stärke* ist, und nicht sittliche *Schwäche*, wird keines Beweises bedürfen. Sittliche Stärke ist es, wenn der Ueberzeugungstreue, charaktervoll am eigenen Glauben Hangende sich gleichwohl auf den Standpunkt des „Schwachen im Glauben" zu versetzen, sich aller falschen, gewaltthätigen, lieblosen Hervorkehrung des Gegensatzes zu enthalten, und das, was er bei seinem Nächsten für Mangel und Irrthum halten muß, allein mit Waffen des Geistes und der Liebe zu bestreiten vermag. Dagegen aus Mangel eigner Ueberzeugungstreue sich fremden religiösen Ansichten, Bräuchen

und Ansprüchen anzubequemen, das wird doch niemand, der irgend zu denken vermag, eine Tugend, eine sittliche Stärke nennen, da es vielmehr das handgreifliche Gegentheil ist.

Von diesem wie ich glaube unbestreitbaren Gesichtspunkt aus läßt sich die praktische Nutzanwendung unserer theoretischen und historischen Betrachtung auf die gegenwärtigen deutschen Confessionsverhältnisse mit großer Sicherheit und Leichtigkeit machen. Natürlich stellt sich dieselbe etwas verschieden für das rechtliche und für das im engeren Sinne sittliche Gebiet, für das Gebiet des Staatslebens und für das Gebiet des Privatlebens. Wenn unser Staat dem Katholicismus, auch dem römischen und vaticanischen, alle die Freiheit und allen den Rechtsschutz für seine Religionsübung gewährt, die mit seiner eigenen aus der Reformation geborenen Idee als christlicher Culturstaat und mit seiner Pflicht gegen die übrigen Bekenntnisse, insonderheit die evangelische Mehrheit des Volkes vereinbar sind, so thut er Recht, so übt er die evangelische Tugend der Toleranz. Sobald er über diese Linie hinausgeht, sobald er seine eigene Unabhängigkeit und Volkserziehungspflicht römischen Ansprüchen gegenüber preisgibt, sobald er die Confession, welcher er in erster Linie verpflichtet ist — nicht bloß, weil sie in der Mehrheit, sondern weil sie die vornehmste Quelle seiner eigenen sittlichen Kraft ist, — gegen die römische Kirche zurücksetzt und in letzterer Mächte positiv unterstützt und großzieht, welche nach deutsch-protestantischer Erkenntnißstufe unchristlich und volksverderblich sind, sobald fällt er aus der Bahn der echten Toleranz in die Pseudotoleranz der sittlichen Schwäche, die sich noch an jedem, der sich ihr überließ, bitter gerächt hat. Nun muß auf dem gemeinsamen Rechtsboden, auf dem Gebiete des Staatslebens allerdings nicht bloß der Irrende geduldet werden, sondern auch der als Lehre oder Einrichtung sich darstellende Irrthum, — nur daß er niemals positiv gehegt und gepflegt werden dürfte: auf dem Gebiete des Privatlebens, auf dem Felde der Gesinnung und ihrer freien Bethätigung dagegen bezieht sich die Duldung nicht auf den Irrthum als solchen, den Aberglauben, die Unwahrheit selbst, — die sind wir vielmehr verpflichtet zu bekämpfen, zu bekämpfen allerdings nur mit Waffen des Geistes, der Gerechtigkeit und der Liebe, aber zu bekämpfen bis zum Untergang; — die Duldung im Gebiet der freien Gesinnung und des von ihr bestimmten Privatlebens bezieht sich auf den irrenden Menschen allein. Lassen wir sie, meine Freunde, unseren römischen Mitbrüdern reichlich zu gute kommen.

Ueben wir ihnen gegenüber alle die Milde des Urtheils und der Begegnung, welche der Apostel im Römerbrief von den „Starken im Glauben“ den „Schwachen“ gegenüber verlangt. Suchen wir auch in dem verzerrten Antlitz ihrer Frömmigkeit noch den Rest der Züge auf, die uns beiderseits als Kinder Einer Mutter, der ursprünglichen Kirche, erweisen. Haben wir herzliches Mitleid mit dem armen Volke, das von seinen Hirten und Lehrern, anstatt zu den Quellen des ewigen Lebens, zu den Quellen von Lourdes, zu Todtengebeinen und vergilbten Windeln geführt wird. Und wenn uns ebenhiebei über die blinden Blindenleiter jener gerechte Zorn ergreift, dem auch unser Herr nicht gewehrt hat, greifen wir auch dann nicht zu den äußersten und spitzigsten Worten, sondern sorgen, daß unsere Rede die Gewissen erwecke, nicht die Leidenschaften entzünde. Ja versagen wir auch dem uns verfluchenden Greise im Vatican nicht unser menschliches Mitgefühl; er, der auf solch einem Berge von Irrthümern und Versündigungen seiner Vorgänger thront, davon er nicht eins erkennen und eingestehen darf, er ist wahrhaftig ein Gefangener, nur in anderem Sinne als es gewöhnlich gesagt wird; — der geringste evangelische Knecht ist freier als er. Mit alledem üben wir echte evangelische Duldung, und verzichten durch dieselbe mit nichten auf den ehrlichen Kampf für die evangelische Wahrheit, der uns geboten ist. Dagegen wenn wir in den gemischten Ehen unsere Kinder einer Kirche überliefern, die sie nicht zur Freiheit der Gotteskinder erzieht, sondern zu einem Aberglauben und einer Geisteskechtschaft, die wir selber verachten; wenn wir uns aus politischen oder socialen Gründen beugen vor der römischen Weltmacht und mitschreien: „Groß ist die Diana der Epheser“, weil so viele es schreien; wenn wir einer Kirche, die mit unserer deutschen Reformation auf Leben und Tod im Krieg liegt, in ihren Bischöfen, Priestern, Orden eine Ehrung und Förderung entgegenbringen, die wir nicht einmal für unsere eigene Kirche übrig haben; wenn wir Papstjubiläen bewundern und Lutherspiele verbieten; wenn wir, wie vor einigen Wochen hier am Rhein geschehen sein soll, bei der Eröffnung einer Reliquienfeier mitparadiren, als glaubten auch wir an eine Heilskraft echter oder unechter Kleider und Windeln, — dann sollten wir mindestens für alle solche Verleugnung dessen, wofür unsere Väter Gut und Blut eingesetzt haben, nicht den schönen Namen der Toleranz mißbrauchen. Und — damit ich noch dies hinzufüge — wir sollten nicht meinen, durch solche Wechselbälge von Toleranz bei der Gegenseite irgendwelche

Achtung, um nicht zu sagen Liebe, Dank und Vertrauen zu erwerben. Achtung und Vertrauen, Liebe und Dank erntet überall nur der, bei dem die Duldsamkeit sittliche That ist; der fest und treu den Standpunkt eigener Ueberzeugung behauptend von demselben aus dem Andersgläubigen die Hand der Duldung entgegenstreckt. Wer dagegen die eigene Ueberzeugung verleugnet oder überhaupt keine hat, und dafür eine Verehrung fremden Glaubens oder Aberglaubens affectirt, von dem man ja doch weiß, daß er ihn insgeheim verachtet, der erntet — ja der erntet, was er verdient!

Was ist, Rom gegenüber, der evangelische Christ seiner Kirche und seinem Vaterlande schuldig?*)

Die Frage, deren Erörterung mir aufgegeben ist, verehrte Anwesende, — „Was ist, Rom gegenüber, der evangelische Christ seiner Kirche und seinem Vaterlande schuldig?" — lautet zwar ganz allgemein, aber jeder von uns denkt doch bei dem Vaterland sofort an das deutsche. Und so ist es auch niemandem von uns zweifelhaft, daß diese Frage nicht als eine abstracte Schulfrage, sondern aus dringenden Verhältnissen der deutschen Gegenwart heraus gestellt ist. In diesem durchaus concreten und praktischen Sinne denke ich sie zu beantworten.

Um es deutlicher zu sagen: die Stellung dieser Frage als der Principalfrage unseres diesmaligen evangelischen Vereinstages setzt voraus, daß im gegenwärtigen Deutschland für evangelische Christen eine Gefahr und Versuchung bestehe, der römischen Kirche gegenüber zu vergessen, was sie ihrer eigenen Kirche und ihrem Vaterlande schuldig sind. Nun wird ja niemand für möglich halten, daß evangelische Christen in größerer Anzahl einer solchen Gefahr und Versuchung anheimfallen könnten aus besonderer Liebe zur römischen Kirche und Nichtachtung ihrer eigenen und ihres Vaterlandes: sondern es muß einerseits ein ernstes evangelische und vaterländische Interesse obwalten, das in jene Gefahr und Versuchung führt, und andererseits eine gutmüthige Verkennung des Wesens der römischen Kirche und ihrer Stellung zur evangelischen und zu Deutschland, so daß man diesen durch ein Entgegenkommen gegen jene nicht nur nichts zu vergeben, sondern ihnen vielmehr zu dienen meint.

In der That liegen die Dinge so. Zunächst was jenes Interesse angeht. Mächtige verneinende Geister wohnen in der Luft dieser

*) Gehalten auf dem Berliner Tag der Landeskirchlichen ev. Vereinigung, 1882.

Zeit, wider die uns ein schwererer Kampf verordnet ist als wider Fleisch und Blut. Skepticismus, Naturalismus, Materialismus, mit einem Wort der Unglaube in allen seinen Gestalten und Folgerungen ist in unserm Jahrhundert wie epidemisch geworden und untergräbt theils theoretisch die idealen Grundlagen, auf denen unser deutsch-christliches Gemeinwesen wie jedes menschenwürdige Dasein ruht, theils läuft er auch schon praktisch gegen dasselbe Sturm in socialdemokratischen und nihilistischen Verschwörungen. Diese ungeheure Noth und Gefahr der Zeit scheint eine Zusammenfassung aller positiven und erhaltenden Mächte, scheint insonderheit eine Zusammenwirkung der berufenen Hüterinnen des Weltheiles, der großen geschichtlichen christlichen Kirchen, gebieterisch zu fordern. Gewiß ein großer Gedanke, dessen umstrickende Macht wir willig anerkennen; gewiß ein Motiv, wie es für das vielempfohlene Zusammengehen evangelischer und römischer Christen in Dingen des Vaterlandes nicht edler gedacht werden könnte, — und dennoch ein Irrlicht, das auf die verderblichsten Fehlgänge lockt. Ja, der Naturalismus ist ein Todfeind unserer deutsch-evangelischen Existenz und Zukunft, ein Todfeind, der aus allen Kräften bekämpft werden muß: aber wie, wenn der Romanismus ein solcher auch und nicht minder ist, könnten deutsch-evangelische Christen auf einen für unsere Lage gefährlicheren Mißgriff verfallen, als diesen zweiten Todfeind in einen Bundesgenossen umzudichten? Denken wir uns, daß irgendwann unser deutsches Reich zugleich an seiner West- und Ostgrenze von zwei furchtbaren Feinden bedroht würde, doch so, daß der eine bereits zur offenen Gewalt überginge, der andere, listigere darauf wartete, uns im geeigneten Moment in den Rücken zu fallen. Und nun gäben etliche unter uns den Rath: Laßt uns doch diesen uns nicht offen angreifenden Nachbarn als Freund und Bundesgenossen behandeln; geben wir ihm einen Beweis unseres Vertrauens, indem wir unsere Grenzen gegen ihn entblößen und seinen Streitkräften unsere Festungen öffnen. Wie würde man eine solche Staatsweisheit nennen?

Man wird uns freilich — und das ist die gutmüthige Verkennung der römischen Kirche, von der ich sagte — das Zutreffende dieses Gleichnisses bestreiten. Man wird uns sagen, daß die alte Feindschaft zwischen Rom und Wittenberg binnen dreier Jahrhunderte doch viel von ihrer ursprünglichen Schärfe verloren habe; daß die Geschichte mehr denn Einen Fall kenne, wo ursprünglich auf Leben

und Tod sich bekämpfende Mächte des alten Haders vergaßen, als ein neuer furchtbarer und gemeinsamer Feind auf den Plan trat, und daß hier, wo es sich um Christenthum und Widerchristenthum handle, der Gegensatz von Evangelisch und Katholisch, ohne verleugnet werden zu sollen, doch als ein untergeordneter zurücktreten müsse, — er, der einen so großen Gemeinbesitz der wichtigsten Glaubensartikel übrig gelassen habe, während es sich in dem Grundgegensatz der Gegenwart um Sein oder Nichtsein eines Heilandes und zukünftigen Lebens, ja um Sein oder Nichtsein Gottes und seines Sittengesetzes handle.

Denen, welche in diesen von weitem ja blendenden Gedankengängen gefangen sind, haben wir zunächst eine Vorfrage zu thun: Kennt ihr die römische Kirche? Daß ihr einige liebenswürdige, zugleich fromme und duldsame Katholiken kennt, werdet ihr doch wohl kein Kennen der römischen Kirche nennen, so wenig einer sagen darf, er kenne Rußland, weil er auf einer Reise einige charmante Russen kennen gelernt hat. Habt ihr die Geschichte, die Lehre, die Praxis der römischen Kirche studiert? Hättet ihr's, — es würde euch etwas anders berühren, wenn die „Germania" predigt, es müsse jetzt alles zusammenhalten, was noch an einen dreieinigen Gott glaubt, oder wenn der Wortführer des „Centrums" es zuweilen angebracht findet, von einer evangelischen „Schwesterkirche" zu reden. „Schwesterkirche", — allerdings ein sehr liebenswürdiger Ausdruck im Munde eines Jüngers des Catechismus romanus, nach welchem die nichtkatholischen Kirchengemeinschaften „vom Geiste Satans getrieben werden!" Wäre die Schwesterhand, in die wir einschlagen sollen, nur nicht so blutgefärbt, daß wir mit Lady Macbeth ausrufen müssen: „Alle Wohlgerüche Arabiens versüßen diese kleine Hand nicht mehr!" Dem geschichtskundigen Protestanten, der sie ergreifen soll, tritt warnend, zürnend entgegen ein dunkles, zahlloses Geisterheer, jene dreimalhunderttausend, die allein in Spanien die römische Inquisition stille gemacht, jene Myriaden evangelischer Glaubensgenossen in Italien, die sie gefoltert, erwürgt, nächtens in die Lagunen versenkt hat, die Opfer jener Bluthochzeit, jener Dragonaden, aller jener Greuelthaten der Gegenreformation, die bis tief ins vorige Jahrhundert hinein auch auf deutsch-österreichischem Boden die Thaten eines Decius und Diocletian in Schatten gestellt haben. Ohne Zweifel wird man solchen Erinnerungen entgegenrufen: Laßt die Todten ruh'n; das sind vergangene Dinge. Wären sie das

für die römische Kirche, hätten die Päpste jene Frevel der Vergangenheit gesühnt durch ein einziges Wort der Reue, der Buße, — wie gern würden wir sprechen: Laßt uns den Mantel der Liebe, der Vergebung darüber werfen! M. Fr. das erste Wort der Sühne, der Buße ex cathedra ist noch zu sprechen, und darum ist es Pflicht, auf die Todtengebeine jener Sireneninsel immer wieder hinzuweisen, von der zu Zeiten so lockende Gesänge an unser Ohr herübertönen; — vestigia terrent. Was jenen furchtbaren Dingen ein Ende gemacht hat, war nicht die bessere christliche Erkenntniß des Papstthums; „es ist die Civilisation", sagt Hase in seiner „Polemik"[1]), „welche — zunächst vertreten durch den modernen Staat, solche Thaten nicht mehr zuläßt und dem alten Löwen einen jener Maulkörbe angelegt hat, mit welchen einst die Inquisition ihre Opfer zum Scheiterhaufen führte. Der Löwe — fährt derselbe leidenschaftslose Kenner dieser Dinge fort — knirscht gegen die eiserne Fessel. Noch im Frühling 1862 hat der Erzbischof von Toulouse ein Jubelfest ausgeschrieben zum frommen Andenken an das Vorspiel der Bluthochzeit, die Ermordung von mehr als tausend Hugenotten am 16. Mai 1562. Die neueren Concordate alle suchen wieder die freie Ausübung des kanonischen Rechts zu erlangen, das in der zweideutigen Mischung des geltenden und des abrogirten Rechts die alten entsetzlichen Ketzergesetze enthält; wie auch das römische Brevier den h. Ferdinand von Castilien rühmt, daß er die Ketzer eifrig verfolgt und mit eigenen Händen Holz herbeigetragen habe zum Scheiterhaufen der Verurtheilten. Und Pius IX. hat es unter den Irrthümern dieser Zeit gerügt, daß die Kirche nicht Macht haben sollte Zwangsgewalt anzuwenden: darin liegt, unter günstigen Umständen, die ganze Inquisition." So hat auch, fügen wir hinzu, kurz vor der Unfehlbarkeitserklärung der päpstliche Syllabus die Gewissensfreiheit und Gleichberechtigung der Confessionen als moderne Zeitirrthümer verdammt, während andrerseits der spanische Ketzermeister Peter Arbues, den daraufhin der entrüstete Kaulbach in seinem letzten Bilde kennzeichnete, unter die Heiligen der Kirche versetzt ward, — auch nach Döllingers Urtheil ein beabsichtigter Fingerzeig, für was für päpstliche Grundsätze Unfehlbarkeit beansprucht werde. Endlich, noch heute verpflichten sich unsre neuernannten Bischöfe in dem Eide, den sie ihrem römischen Souverän

[1]) Hase, Prot. Polemik, 4. Aufl. S. 46.

zu schwören haben, und dem gegenüber der Eid der Treue gegen den heimischen Souverän und des Gehorsams gegen die Staatsgesetze ihnen erlassen wird, „pro posse die Ketzer zu verfolgen", — pro posse, — am guten Willen fehlt es nicht[1]). — Das alles, ich gebe es zu, würde allerdings die Römischen nicht hindern, für gewisse Actionen in Deutschland oder Preußen die Bundesgenossenschaft orthodoxer Protestanten anzunehmen, so wie man gegen die Hugenotten auch die Fäuste deutsch-lutherischer Landsknechte und im dreißigjährigen Kriege gegen die protestantische Union und die Schweden die guten Dienste Kursachsens nicht verschmäht hat. Der große Kurfürst hat einmal dem kursächsischen Hofe den Werth eines solchen Bündnisses durch einen treffenden Vergleich aus der Odyssee deutlich zu machen gesucht: der Vorzug, den die römische Kirche euch Lutheranern etwa vor uns Reformirten bewilligt, sagte er, ist nichts Andres als des Ulysses beneficium, so ihm von Polyphemo offeriert ward, nämlich zuletzt gefressen zu werden. — Fragt doch die „Germania", wenn sie euch Bündnisse anträgt wider den Liberalismus und Rationalismus, ob sie den nichtkatholischen Gemeinschaften, welche mit ihr den dreieinigen Gott bekennen, im Namen der römischen Kirche etwas Andres in Aussicht zu stellen hat, als dies beneficium Polyphemi, zuletzt gefressen zu werden?

Aber Betrachtungen dieser Art machen im gegenwärtigen Deutschland auf weite Kreise, welche der Gedanke der Solidarität der christlichen Interessen bezaubert hat, geringen Eindruck. Die Geschichte ist ja immer nur für wenige Menschen dazu dagewesen, um etwas aus ihr zu lernen, und die Gegenwart, zumal in Deutschland, hat sich vor Scheiterhaufen ja nicht zu ängsten. Man denkt, und man hat ganz Recht damit, daß bei dieser Uebermacht des Protestantismus und des politisch-socialen Toleranzprincips es mit dem Thatwerden des „haereticos pro posse persequar" im Bischofseide einstweilen gute Wege habe, und was die lediglich in Worten und Lehren sich kundgebende Unduldsamkeit und Verfolgungssucht der römischen Kirche angeht, so gewährt man ihr dafür eine merkwürdige Ausnahmestellung, die ich in liberalen wie conservativen Organen wie oft bewundre. Was man von niemandem sonst dulden würde, — ihr sieht man es nach; sie ist ja die römische Kirche, die nun einmal nicht anders kann; man behandelt sie wie etwa einen hochgestellten und ehrenwerthen alten Herrn, der sich das Fluchen nicht hat ab-

[1]) „Haereticos pro posse persequar", vgl. Hase, Polemik S. 55.

gewöhnen können, — es ist nicht hübsch, aber man muß es ihm nicht so übel nehmen. Ich will hier diesen Standpunkt nicht kritisiren, ich will ihn vielmehr idealisiren; ich will einmal annehmen, es läge ihm der Gedanke zu Grunde: trotz alledem, und was auch die römische Kirche in der Vergangenheit an uns gefrevelt hat und für die Zukunft wider uns brüten mag, — die Noth der Gegenwart drängt das alles in den Hintergrund; der Ernst der religiösen Frage in Deutschland fordert, daß wir ihr die Bundeshand reichen. Gut, prüfen wir denn die Frage, ob der evangelische Christ in Sachen des Christenthums mit Vertretern der römischen Kirche zusammenwirken könne, rein religiös.

Ein solches Zusammenwirken, wenn auch nur nach Maßgabe der Losung „Getrennt marschiren, vereint schlagen" gemeint, setzt doch selbstverständlich eine gemeinsame religiöse Operationsbasis voraus, wie sie an sich auch bei starken Scheidepunkten der Kirchenlehre wohl denkbar ist. Da ist es denn ein bei unseren Strenggläubigen tiefwurzelnder Gedanke, diese gemeinsame religiöse Basis zu finden in einem allerdings sehr ansehnlichen Bestand von Dogmen, welche unserer und der römischen Kirche gemeinsam sind. Ein auf den ersten Eindruck sehr scheinbarer Gesichtspunkt, an dem jedoch schon das irre machen müßte, daß er uns zumuthet, uns mit jedem russischen Popen oder jesuitischen Inquisitor geistesverwandter zu fühlen, als mit einem Lessing oder Kant. Evangelisch, lutherisch ist er jedenfalls nicht. Schon unser Luther übersieht keineswegs, daß das Papstthum den ganzen objectiven Bestand des Christenthums aufbewahrt hat, daß unter demselben alle Erbgüter der Christenheit vorhanden geblieben sind, — woher denn hätte er selbst sie überkommen? Aber das macht ihm nicht etwa den Papst wahlverwandter als einen heidnischen Philosophen, der von dem allen nichts weiß und hat; — er ist ihm dennoch der Antichrist. Warum? Weil die Wahrheit besitzen und sich nicht in ihre Zucht stellen, die Wahrheit besitzen und sie in Ungerechtigkeit aufhalten, die Wahrheit besitzen und sie fälschen, sie zum Einschlag machen in einem Gewebe der Lüge, das ja erst durch diesen Einschlag für die Menschen verstrickend wird, eine viel schlimmere Sünde ist als das Verkennen der Wahrheit oder das Irregewordensein an derselben. Gewiß, Rom besaß zu Luther's Zeiten und besitzt noch heute im objectiven Sinne das ganze Christenthum: aber da das Christenthum niemandem helfen kann außer wenn es ihm sub-

jectiv wird, subjectiv durch die ebenso unerläßliche als vollgenügende Herzensthat des Glaubens, welcher die dargebotene Liebe Gottes in Christo ergreift, so sind wir gemahnt, hieran das Widerchristenthum einer religiösen Macht zu bemessen, die sich zwischen jene Liebe Gottes in Christo und das Menschenherz selbstsüchtig eindrängt und dadurch auf der einen Seite die ewige Wahrheit, die Offenbarung des dreieinigen Heilsgottes verschleiert und in die Ferne rückt, auf der andern den Glauben an dieselbe soviel an ihr ist hindert und verkehrt. Oder wird nicht durch jenes Sicheindrängen eines selbstsüchtigen, herrschsüchtigen Mittlerthums zwischen die Seele und den Gott ihres Heils, wie es das innerste Wesen des römischen Katholicismus bildet, dieser Heilsgott aus einem unmittelbar mit dem Menschen handelnden Subject zu einem Objekt gemacht, welches die Kirche je nach ihrem Sinne beleuchtet oder verdunkelt, verschenkt oder versagt? Wird durch jenes Mittlerthum nicht der Glaube, diese freieste That des über die Welt in das Licht der ewigen Wahrheit und Liebe sich erhebenden Herzens, zu einer knechtischen Unterwerfung unter die Satzungen einer priesterlichen Vormundschaft, unter die Autorität eines Vicars Gottes auf Erden? Und ist dies beides nicht die durchgreifendste, in das Innerste und Wesentlichste greifende Verkehrung des Christenthums, die überhaupt gedacht werden kann? „Levite, fort mit dir! Dein Bild verbirgt, dein ödes, mitternächt'ges, den Herrn des Heiles mir!“ ruft am Schlusse eines durch Mark und Bein gehenden Gedichtes an Pius IX. ein edler Dichter des modernen Italiens aus[1]): dürften wir evangelischen Deutschen anders empfinden? Unsere Väter im Glauben, um das Heil ihrer Seele geängstet durch jenes zwischen sie und ihren ewigen Hohenpriester sich eindrängende römische Hohenpriesterthum, haben Gut, Ehr', Kind und Weib, ja Leib und Leben daran gewagt, um das Evangelium Christi von den Umschnürungen desselben frei zu machen, — und wir heute wollten Brücken bauen über den Abgrund, den unsre Bekenntnisse festgestellt haben, wollten Bündnisse einleiten — um mit unsern Vätern zu reden: „zwischen Wahrheit und Lüge“?

Was ist denn vorgegangen in diesen viertehalb Jahrhunderten, welche Annäherungen, welche Berichtigungen auf beiden Seiten, durch die heute sittlich-möglich sein soll, was unseren Vätern

1) Dichtungen Aleardo Aleardi's, Basel, Schweighauser, S. 178.

einfach als Verrath am Evangelium erschienen wäre? Gewiß, wir Protestanten, zumal wir deutschen, sind nicht stillgestanden seither; wir haben uns in vielem verändert: sind wir Rom damit näher gekommen? Wir haben im Unterschied von unseren Vätern, die aus der Schule der ärgsten Unduldsamkeit kamen, welche die Welt kennt, das große Princip der bürgerlichen und socialen Toleranz entwickelt und lassen es auch unseren Gegnern zu Gute kommen: aber das ist keine religiöse Annäherung; wir sind tolerant geworden auch gegen Juden und Heiden, und diese Duldsamkeit selbst als Princip ist ein großer Schritt weiter hinweg vom römischen System. Wir haben eine Wissenschaft entfaltet, die in großartiger Unbefangenheit auch dem Katholischen, auch dem Römischen historische Gerechtigkeit widerfahren läßt, während sie das Protestantische, das Eigene bis in seine Fundamente hinein kritisirt: bei alledem hätte sie noch das erste Wort zu sprechen, das uns aus der Freiheit, mit der uns Christus befreit hat, wieder zurückriefe unter das verlassene knechtische Joch; ist sie selbst doch nur in dieser Luft der Freiheit möglich und groß geworden, — als Blüthe und Frucht der Reformation eine neue Geistesmacht, die uns unwiderruflicher von der römischen Zwingburg der Geister scheidet. Endlich, wir haben gewisse theologische Ueberspannungen unseres religiösen Princips überwunden, wir reden nicht mehr von des Menschen Vernunft und Freiheit wie die Concordienformel, stellen keine These mehr auf von der Schädlichkeit guter Werke zur Seligkeit; wir sind auch in unsrer kirchlichen Entwicklung immer williger geworden, einst über Bord geworfenes Erbgut kirchlichen Alterthums uns wieder anzueignen in unserer Weise: aber das Grundprincip unsres Bekenntnisses und Kirchenwesens, die Selbstthat des Glaubens, die Selbstverantwortung des Gewissens vor Gott, den göttlichen Rechtstitel des allgemeinen Priesterthums haben wir nur immer schärfer erfaßt, — erfaßt und ausgeprägt als den Quellpunkt aller sittlichen, intellectuellen und gesellschaftlichen Freiheit, zu der uns Gott als seine ebenbildlichen Geschöpfe berufen hat, und so sind wir noch viel protestantischer geworden als unsere Väter. — Das alles sage ich von der Entwicklung des deutschen Protestantismus im Großen und Ganzen: ich weiß wohl, es ist auch eine Gegenströmung gegen dieselbe vorhanden. Es sind etliche unter uns — im geistlichen Stande wohl ein ansehnliches Theil, in der Gesammtheit nur eine verschwindende Minderzahl, aber die augenblickliche verworrene Lage der Dinge hat

sie zu Macht und Einfluß erhoben —: die sind bange geworden über dem Wellenschlag der dem reformatorischen Princip entströmten meerartig ausgebreiteten Freiheit; die sind kleinmüthig geworden über den Gefahren und Entbehrungen der Wüstenwanderung, die dem Israel der Reformation durch die Jahrhunderte auferlegt ist, und sehnen sich zurück nach den Fleischtöpfen der ägyptischen Knechtschaft. Bei den Stürmen, welche in dieser Zeit durch die Welt und durch die Kirche brausen, wähnen sie — mit Luther zu reden — der Himmel werde nicht halten, wenn sie ihm nicht etliche römische Pfeiler unterbauten, ein Stück Gesetzeswesen statt des freien Evangeliums, ein Gesetz der Dogmen, wie es da drüben alles so schön zusammenhält. Nicht daß sie uns römische Dogmen aufjochen wollten; sie meinen es redlich mit dem evangelischen Bekenntniß, sind correct in der fides quae creditur, so gut sie's verstehen: aber in der fides qua creditur sind sie allerdings römisch geartet, verwechseln Glaube und Unterwerfung; meinen wenigstens, jene innerste freie Herzensthat des rechtfertigenden Glaubens lasse sich nur vollziehen in der Form der Unterwerfung unter ein gewisses Gesetz der Dogmen. Und so werden sie ungerecht, verkennend gegen diejenigen unter ihren eigenen Brüdern, welche mit dem überlieferten Lehrbegriff unserer Kirche mehr oder weniger zerfallen, dennoch mit dem Herzpunkt ihres Glaubens ihr Heil ächt evangelisch allein in Christo suchen und das Panier der durch ihn uns erworbenen Freiheit hoch halten, und empfinden auf der anderen Seite eine Sympathie mit Rom, dem anscheinend unverbrüchlichen Hüter des objectiven Glaubensschatzes der Kirche, ohne zu sehen, daß derselbe in dieser Hut zu einem Stein statt Brodes für die Völker geworden ist. So treiben sie die Verfolgung, den Bürgerkrieg in der eigenen evangelischen Kirche, und auf der andern Seite den Frieden, die Verbündung mit Rom, dem Todfeind unserer Reformation.

Oder hätte etwa im römischen Lager sich inzwischen eine Wendung zum Besseren, eine innere Annäherung an das Evangelium der Reformation vollzogen, welche den Bekennern desselben heute gestattete, was vor drei Jahrhunderten sittlich unmöglich war? Was hat denn die römische Kirche gethan seit jenem Tage von Augsburg, da in unserer Confessio die mildeste und schonendste Stimme deutscher Reformation sie einlud zurückzukehren zu der nicht nur evangelischen, sondern im besten Sinne auch katholischen Wahrheit? Sie hat das Concil von Trient gehalten und auf demselben

allerdings von den äußersten, schamlosesten Mißbräuchen so weit sich gebessert als unumgänglich war, um weiter bestehen zu können, — gebessert, aber nicht bekehrt, vielmehr verhärtet, denn keiner Wahrheitsthese der Reformation hat sie nachgegeben, vielmehr die evangelischen Wahrheiten, die sie bis dahin wenigstens duldete, nun gerade verdammt. Sie hat sich aufgerafft und die religiösen Instincte der romanischen Völker von neuem geweckt; wozu? um sie gegen das deutsche Gewächs der Reformation in den Vernichtungskrieg zu führen, um mit Feuer und Schwert die evangelischen Gesinnungen auszurotten. Sie hat vor allem den Jesuitenorden ausgeboren und großgezogen, diesen berechnenden Fanatiker von Geburt, den Versinnlicher und Mechanisirer aller Religion, den Apostel des Cadavergehorsams, und dieser Aufgipfelung ihres eignen Wesens hat sie alle besseren, evangelischen Richtungen, die sich in ihr regten, geopfert, die Jansenisten, die Schulen eines Sailer und Wessenberg, die edlere deutsche Theologie dieses Jahrhunderts; mit dieser Giftpflanze hat sich das neuere Papstthum immer völliger identificirt, denn allerdings — die Gier nach schrankenloser Herrschaft über die Kirche und die Verwandlung des Glaubens in Cadavergehorsam fordern und brauchen einander. Und in unsern Tagen, im Vaticanum hat diese Entwicklung ihre Spitze erreicht, hat dieser Bund seine Krönung empfangen und fertig gebracht, was kein Concil von Trient so servil gewesen wäre zu dogmatisiren: das „die Tradition bin Ich, die Kirche bin Ich, die Wahrheit bin Ich", — die Vergötterung des armen sündigen Menschen im Vatican, der sich zurufen ließ: „Wenn du denkst, so denkt Gott in dir; du bist neben dem Gottmenschen und dem Altarsacrament die dritte Incarnation der Gottheit."[1]) Ja, die römische Kirche hat große Fortschritte gemacht seit den Tagen der Reformation, Fortschritte, kraft deren das Katholische in ihr nahezu untergegangen und allein das Römische gewachsen und übrig geblieben ist. Bewundernswerthe Einheit der Kirche, — wie beneidenswerth gegenüber unserer protestantischen Zerklüftung im Streit um die Wahrheit! — wenn schon vor dem Concil den mit seiner Unfehlbarkeitserklärung umgehenden Papst 500 Bischöfe mit der Versicherung umschranzen „Wir glauben was du glaubst, wir denken was du denkst, wir lehren was du lehrst, wir verwerfen alles was du verwirfst und wollen kein Haarbreit

---

[1]) Vgl. Reinkens, die Idee der Einheit der Kirche, S. 34 f.; Hase, Polemik, S. 181.

weichen von allem, was du vorschreibst",[1]) und wenn hernach Keiner, auch nicht Einer da ist, der so viel persönlichen Wahrheitssinn und Gewissensernst hätte, um bei seinem Nein auf das aller Schrift, Vernunft und Tradition hohnsprechende Dogma zu bleiben! Kann da noch von Glauben im biblischen Sinn des Wortes die Rede sein, wo der Glaube an den heiligen Geist, der in alle Wahrheit führt, zum Glauben an den Papst geworden ist, der ex cathedra redet; wo der Glaube principiell zum sacrificio dell'intelletto, ja zum Opfer des persönlichen Gewissens, mit einem Worte zum Aberglauben geworden ist? Und so wird denn auch ein wüster, heidenartiger Aberglaube immer mehr die praktische Religion des Volkes: der Heiland immer mehr zurückgestellt hinter die vergötterte Schutzpatronin der Kirche, oder wo er angebetet wird, angebetet in der sinnlich-heidnischen Weise des jesuitischen Herz-Jesu-Cults; alle alte Superstition vom Trierer Rock und der Echternacher Springfahrt an wieder aufgewärmt, und vermehrt durch neue, durch die Wunder von Lourdes und Marpingen: und kein Priester, kein Bischof, der noch ein offnes Wort hätte wider solchen Betrug der armen Seelen, — o nein, wie haben sie sich gedrängt zur Aachener Heiligthumsfahrt des vorigen Jahres, die Domcapitulare, die Bischöfe, damit das arme Volk in seinem Glauben an Kleider und Windeln so recht befestigt würde! Das ist der moderne, modernste Katholicismus: „Die Gleichgültigkeit gegen die erkannte Wahrheit als religiöse Pflicht", sagt Hase, „ist eine seiner widerwärtigsten Eigenschaften."[2]) „Gleichgültigkeit gegen die erkannte Wahrheit als religiöse Pflicht" — und mit dieser Macht Arm in Arm, ihr Söhne der Reformation, gedenkt ihr euer Jahrhundert in die Schranken zu fordern?

Ihr wollt den epidemischen Unglauben dieser Zeit bekämpfen, den skeptischen, naturalistischen, materialistischen Zeitgeist, der von den oberen Zehntausend aus in die niederen Millionen hineingezogen ist, um hier in toll-verbrecherischen Umsturzanschlägen praktisch zu werden. Wohl. Wie sind denn diese bösen Mächte emporgekommen; wie gewinnt der Unglaube, dieser im tiefsten Grunde widermenschliche Ungeist, je und je in der Weltgeschichte die Macht? Wenn Riesenfortschritte in weltlicher Erkenntniß und Bildung gemacht und ausgebreitet werden, und das religiöse Bewußtsein in seiner Entwicklung, Vertiefung, Reinigung mit diesen Fortschritten nicht

---

[1]) Hase, Polemik, S. 173. [2]) Hase, Polemik, S. 194.

Schritt hält, dann, meine Freunde, steigen aus dem bösen Zwiespalt zwischen Cultur und Cultus der Völker die stolzen Irrgeister auf, welche den Himmel der übersinnlichen, ewigen Wahrheit erstürmen wollen; dann erfüllt sich an der Kirche das Wort des Herrn „Wenn das Salz dumm geworden ist, so werden es die Leute hinauswerfen und zertreten.“ Ist dem aber so — und ich darf mich dafür auf das Zeugniß aller Geschichte berufen —, dann hat allerdings auch die Kirche der Reformation an jenen Zuständen der Gegenwart eine Mitschuld, indem sie sich nicht auf der Höhe ihres Ursprungs gehalten, vielmehr das reine und in seiner göttlichen Reinheit unerschöpflich entwicklungsfähige Evangelium bald in ein starres Gesetz der Dogmen verwandelt und es so seiner Sauerteigsnatur beraubt und dem nimmer-ruhenden Proceß des geistigen Lebens entfremdet hat: aber während diese Entfremdung bei uns aus einem Abfall vom Princip kommt, kommt sie bei der römischen Kirche aus dem Princip selbst. Wie könnt ihr denn von der römischen Kirche eine Hülfe erwarten gegen den tiefen Zwiespalt zwischen dem Cultus und der Cultur der modernen Völker, — von ihr, die diesen Zwiespalt allermeist erzeugt hat und wo er besteht, heillos-permanent macht? Wenn ihr euch entsetzt über die deutsche Entzweiung zwischen kirchlichem Bekenntniß und moderner Weltanschauung, wo doch immer in den freien Strebungen evangelischer Theologie hier, und in dem ringenden Wahrheitssinne und sittlichen Ernste weltlicher Forschung dort eine wechselseitige Fühlung bewahrt worden ist, — seht doch auf die geistigen Zustände der romanischen Länder, in denen die Sache der Religion durch den römischen Katholicismus ausschließlich oder fast ausschließlich vertreten wird! Woher in Frankreich, in Italien, in Spanien jenes trostlose Entweder-Oder von Bigotterie und Voltairianismus, das die Gegenwart dieser edlen Völker so rathlos und ihre Zukunft so verzweifelt macht; woher dort die im protestantischen Deutschland doch ungekannte Erscheinung, daß jeder Ansatz nationaler Erhebung und geistiger Befreiung damit anhebt der Kirche den Krieg zu erklären, die Religion aus der Schule auszuweisen, jedes Band des öffentlichen Lebens mit dem Christenthum zu durchschneiden? Drittehalb Jahrhunderte seit dem Concil von Trient hat die römische Kirche in den romanischen Ländern jede Gunst der Verhältnisse, jede Unterstützung des weltlichen Armes genossen, die sie sich wünschen konnte, und die Frucht ihrer ungehinderten Aussaat war? Der

Atheismus und die Revolution! Ganz natürlich: wenn irgend etwas geeignet ist, den Menschen an aller Religion, an aller höheren Wahrheit verzweifeln zu machen und auf die weltliche Freiheit und Gleichheit als einziges Ideal zurückzutreiben, so ist es die Aechtung der religiösen Gedanken- und Gewissensfreiheit, so ist es die Verwerthung der Religion als Mittel der Geisterknechtung und Weltherrschaft, so ist es Papstthum und Jesuitenorden im weltgeschichtlichen Bunde!

Nicht als ob sie in den trüben Gewässern, die sie so herbeiführen, nicht wiederum trefflich zu fischen verständen! Das religiöse Bedürfniß der Menschen ist ja unverwüstlich, und je mehr der herrschende Wind der Zeit sie um die Realität der unsichtbaren Lebensgüter ängstet, um so geneigter werden sie zu der Karikatur des Glaubens, die Rom allein will und verträgt; um so williger werden sie, sich blindlings einer Macht zu ergeben, die ihnen jene ewigen Güter in anscheinender sinnlichen Vergegenwärtigung um den einzigen Preis des eigenen Denkens und Wollens verbürgt. So gewinnt die römische Kirche inmitten der modernen Welt des Unglaubens überall doch ein Heer zitternder Kinder und Knechte, die in der Angst um ihre Seele ihre Kniee umklammern, und mit Hülfe dieser blindlings ergebenen Gefolgschaft, die sich vorzugsweise aus den höchsten und den tiefsten socialen Schichten zusammensetzt, während aus den mittleren meist nur Frauen zu ihr schwören, hält sie die liberale, aufgeklärte Gesellschaft im Schach und hegt die Hoffnung, derselben trotz aller Auflehnungen immer wieder Herr zu werden. Und so wird da, wo der römische Katholicismus die Volksreligion ist, ein ewiges Ebben und Fluten zwischen Unglaube und Aberglaube zum Gesetz der Geschichte: der trostlose zersetzende Unglaube scheucht die frömmeren und schwächeren Gemüther immer wieder ins Netz des Aberglaubens hinein, und die Dumpfheit, Geist- und Gewissenlosigkeit, die in diesem Reiche des Aberglaubens sich ausbildet, spornt immer wieder männlichere Geister an, diese Ketten zu brechen und dann mit dem Romanismus auch das Christenthum und alle Religion bei Seite zu werfen. Sollen wir diese trostlosen Zustände, die wir an den romanischen Ländern kennen, auch nach Deutschland verpflanzen helfen; sollen wir evangelischen Deutschen dazu mitthun, daß unserm Volke nur die Wahl bleibe in die Scylla oder in die Charybdis zu fallen? Es ist die Angst so vieler positiven Protestanten vor der Macht des Unglaubens, was dahin treibt;

aber der wirkliche evangelische Glaube kennt diese Angst nicht, — unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat. Und noch weniger kennt er den Aberglauben als Bundesgenossen. Der Aberglaube ist ihm kein Haarbreit geistesverwandter, bündnißfähiger als der Unglaube; er ist nicht, wie manche zu wähnen scheinen, des Glaubens Zwillingsbruder, sondern des Glaubens Wechselbalg. Während der ächte Glaube die freieste sittliche That, die innerste Erhebung des Geistes über die Sinnenwelt in die Welt der ewigen Güter ist, und darum geistig und sittlich befreiend wie nichts andres im Himmel und auf Erden, — ist Aberglaube überall die knechtische Unterwerfung des Geistes unter sinnliche Vermittlungen des Göttlichen, seien es greifbare Heiligthümer oder Menschen und Menschensatzungen, und diese sinnlichen Vermittlungen entzünden dann freilich auch ein Feuer in der menschlichen Seele, aber nicht die lichte liebevolle Glut des heiligen Geistes, sondern das düstere Feuer des Fanatismus. Meine Freunde, die hehrsten Segnungen sind der Menschheit zugeströmt aus der Religion, nämlich aus der wahren Religion, aus dem ächten Glauben; und die abscheulichsten Greuel sind der Menschheit entsprungen aus der Religion, nämlich aus der falschen Religion, aus dem fanatischen Aberglauben. Ist dem aber so, wie stellen sich denn etliche an, als gölte es, nur überhaupt Religion ins Volk zu bringen, einerlei was für welche? Als ob Tollkirschen doch eben auch Kirschen wären!

Ich hoffe, meine verehrten Freunde, daß der weite Weg, den ich Sie zur Beantwortung der Frage führte, ob wir evangelischen Christen mit Vertretern des römischen Katholicismus zur Bekämpfung des zeitgeistischen Unglaubens zusammenwirken könnten, kein ganz unfruchtbarer gewesen ist. Sonst hätte ich auch einen viel kürzeren gehabt. Ich hätte Sie nur einfach zu erinnern brauchen, daß es Rom gar nicht einfällt uns im Ernste bündnißfähig zu finden. Mögen die Herren vom Centrum und von der „Germania“ Dispens haben, nach Umständen von „Schwesterkirche“ und vom „Zusammenhalten aller, welche noch an den dreieinigen Gott glauben“ zu reden: daß der wirkliche Standpunkt Roms unserer Kirche gegenüber heute wie je der des giftigsten Hasses und der Verneinung jedes Daseinsrechtes ist, kann darum doch nur verkennen, wer es durchaus verkennen will. Wenn der päpstliche Hoftheologe Perrone die Protestanten öffentlich als nichtswürdige Menschen charakterisiren darf; wenn nach neueren päpstlichen Decreten (deren Fortgeltung durch

den Scheinrückzug des Bischofs von Breslau gar nicht berührt ist), nunmehr der Mischehe die katholische Trauung schon darum versagt wird, weil eine evangelische daneben stattfinden soll; wenn der „friedfertige und freundschaftliche“ Papst Leo XIII. unsere Reformation als die Quelle der Revolution und des Nihilismus beschimpft, dann gehört ein eigenthümliches protestantische Ehrgefühl dazu, nicht zu wissen woran wir sind. Und so wird es wohl dabei bleiben: der evangelische Glaube hat nicht Einen Todfeind in diesen Zeiten, er hat deren zweie; er kann den Geisteskrieg gegen den Naturalismus nicht führen im Bunde mit dem Romanismus, er muß denselben allein führen und einen gleichen Krieg gegen den Romanismus dazu. Das ist keine einfache und leichte Lage, aber auch keine verzweifelte, denn das Schwert des Geistes, das die Reformation uns blank in die Hand gegeben hat, hat der Schneiden zweie und bleibt die ächte Gotteswaffe von damals nur dann, wenn man die gegen Rom gekehrte Schneide nicht abstumpft. Halten wir nur was wir haben, seien wir nur voll und ganz was wir heißen, evangelische Christen, so hat's keine Noth.

Es gehört dazu aber soviel ich sehe vor allem ein Dreifaches. Einmal daß wir uns vertiefen in den positiven Grund unseres Bekenntnisses, daß wir nicht weichen von der ewigen Lösung der tiefsten Lebensfrage der Menschheit, wie sie im Evangelium von der freien Gnade Gottes in Christo gegeben ist. Das rufen wir insonderheit unseren ehrlichen sittlich-ernsten Freiheitsfreunden zu: wähnet doch nicht, durch ein bloßes Evangelium der Humanität, das auf skeptischem Grunde ruht, die wahre Freiheit zu gründen! Dies skeptische Evangelium der Humanität wird immer wieder die Massen hier in die Freiheit der Brutalität hinuntergleiten lassen, dort in die Geistesknechtschaft Roms hineinscheuchen. Wenn ihr der religiösen Frage in Deutschland nicht näher tretet, wenn ihr nicht positiven, evangelischen Bescheid über dieselbe gewinnt, um eure Freiheitsgedanken damit zu unterbauen, so werdet ihr, wie die Dinge liegen, bald abgewirthschaftet haben, denn diese religiöse Frage tritt immer mehr in den Mittelpunkt unserer Geschicke. — Das Andere ist, daß wir festhalten an den Freiheitsprincipien der Reformation, daß wir von der Freiheit, mit der uns Christus befreit hat, auch keinen Deut hingeben. „Ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch freimachen“, hat er seinen rechten Jüngern gesagt. Wenn wir den Muth nicht haben, den

Inhalt unseres Glaubens zu denken, die ewige Wahrheit zum Gegenstand freier Erkenntniß zu machen und auch die Zufälle, die nach Menschenloos unvermeidlichen Irrgänge dieser Freiheit geduldig zu tragen, dann sind wir seine rechten Jünger nicht. Wenn der Glaube uns zur Unterwerfung des Geistes, zur Knechtung des Gewissens wird, dann thun wir besser, gleich ins römische Lager überzugehen, denn mit diesem sacrificio dell'intelletto, ja des persönlichen Gewissens wettlaufen wir doch nicht, so lange wir Protestanten sind. Es sind unsere redlichen, aufrichtig-frommen Conservativen, denen wir das zu beherzigen geben: falls sie dabei bleiben, die Freiheitsluft des Protestantismus nicht leiden zu können, wird auch das, was sie mit Recht zu erhalten trachten, von ihnen nicht lebendig erhalten werden können, denn jene Freiheitsluft ist die Lebensluft, ohne die es erstarrt, versumpft, zum salzlosen Salz wird. — Das Dritte endlich ist, daß wir anstatt mit dem römischen Erbfeind Verständigungen zu suchen und daneben den innerevangelischen Bürgerkrieg zu treiben, vielmehr Verständigung suchen unter uns Kindern der Reformation selbst. Es ist doch ein großes Exempel, das der Apostel Paulus uns gibt, wenn er sein schärfstes Wort, sein „Anathema" ausspricht über die, welche das Evangelium zu einem neuen System der Gesetzesknechtschaft verfälschen, während er unter den Kindern der evangelischen Freiheit ein brüderliches Tragen der Schwachen gebietet, Duldung auch der mit Holz, Stroh und Stoppeln Bauenden, so lange sie nur bauen auf den einen Grund Christus. Wenn wir unsern Glaubensbegriff etwas weniger römisch fassen wollten, etwas evangelischer, — nicht als eine Unterwerfung unter eine Summe von Kirchenlehren, sondern als vertrauende Herzenshingabe an den Einen Herrn des Heils, — wie viele würden wir als Brüder im Glauben, wenn auch als schwache Brüder, erkennen, die uns jetzt als Ungläubige gelten, und wie viel wahrere Bundesgenossen gegen den Naturalismus, Materialismus, Atheismus der Zeit würden wir an ihnen finden als an den Papisten! — Füge ich nun diesen drei Punkten noch den vierten hinzu: daß wir so, gestützt auf den positiven Grund wie auf die freisinnigen Folgerungen des reinen Evangeliums, unitis viribus dem Romanismus erneuten Krieg geloben wollen, einen Krieg allein mit Waffen der Wahrheit und Gerechtigkeit, aber einen Krieg, der erst endet, wann Rom sich dem Evangelium gebeugt haben wird, — dann glaube ich die Frage: „Was ist der

evangelische Christ Rom gegenüber seiner Kirche schuldig?" beantwortet zu haben.

Die Frage lautete freilich: „seiner Kirche und seinem Vaterland", und erst indem wir vom religiösen Gebiet aufs patriotische übergehen, kann sie ihre volle praktische Beantwortung finden. Fragt man nämlich, wie denn jenes Zusammenwirken positiv-evangelischer und römisch-katholischer Streitkräfte praktisch ausgeführt werden soll, so findet man sich, da von einer Arbeitsgemeinschaft der Kirchen als solcher schlechterdings keine Rede sein kann, sofort auf das gemeinsame vaterländische Gebiet hingewiesen, sei es nun daß dasselbe mit schriftstellerischen Mitteln oder auf dem Wege der staatlichen Gesetzgebung und Verwaltung bearbeitet werden soll. Nun leuchtet ein, daß ein Zusammenarbeiten auf vaterländischem Boden, bei dem es sich um mehr als Einzelheiten und Aeußerlichkeiten, bei dem es sich um eine dem Volksgeiste und Gemeinwesen zu gebende Richtung handelt, nur möglich ist, wenn man über Idee und Aufgabe des nationalen Gemeinwesens wesentlich einig ist. Ist zwischen wirklichen evangelischen Protestanten und wirklichen römischen Katholiken ein Einverständniß in der deutschen Staatsidee möglich?

Bekanntlich lehren beide Confessionen von der Obrigkeit sehr verschieden. Die evangelische lehrt, daß dieselbe, ebenso wie die Ehe und Familie, eine von der Kirche unabhängige göttliche Stiftung und Ordnung sei. Die römische lehrt, daß Christus die beiden Schwerter der geistlichen und der weltlichen Gewalt dem Petrus übergeben habe, daß also der Kaiser und alle Obrigkeit das letztere vom Papst zu Lehen trage, mithin auch wesentlich im Dienst der Kirche zu brauchen habe. Während also nach unserer Lehre der Staat neben der Kirche und in freier Wechselwirkung mit ihr ein selbständiger Träger des Reich-Gottes-Gedankens ist, und die Kirche nur die Glaubens- und Cultusgemeinschaft neben dem Staate als der Rechts- und Culturgemeinschaft, beansprucht die römische Kirche das Reich Gottes auf Erden geradezu und allein zu sein, daher auch die Welt eigentlich zu beherrschen und an dem Staate lediglich den „weltlichen Arm", den Executor ihres Herrscherwillens zu haben. Hieraus ergibt sich, daß wir dem modernen Staate als dem Träger nicht bloß des Rechtsgedankens, sondern auch des nationalen Culturlebens, so weit es sich von der Rechtssphäre aus bedingen läßt, selbstlos und neidlos gegenüber stehen; die römische Kirche dagegen diesem modernen Staate, der ja auch

wesentlich erst ein Erzeugniß der Reformation ist, principiell feind sein muß, nicht bloß weil er ihr die alten Henkersdienste gegen die Ketzer versagt, Gewissens- und Cultusfreiheit walten läßt, sondern schon deshalb, weil er die Schule, die Volksbildung in die Hand genommen und damit, wie sie meint, usurpatorisch in ihr Gebiet übergegriffen hat. Wie man unter diesen Umständen protestantischerseits an eine mit Anhängern Roms gemeinsame Lösung nationaler Culturaufgaben denken kann, ist wenigstens vor meinen Augen verborgen. Allerdings, auch wir Evangelischen können uns gedrungen fühlen, einer falschen Staatsomnipotenz entgegenzutreten; zu warnen, daß der Staat nicht mit seinen Machtmitteln auch das ausmachen wolle, was seiner Natur nach nur auf dem Wege der individuellen und corporativen Freiheit gedeihen kann, z. B. unser eigenes evangelisch-kirchliche Leben. Aber einmal hat es mit dieser Staatsomnipotenz bei unserm angeborenen deutschen Eigensinn und dem wirklich großen Maß öffentlicher Freiheit, das wir genießen, im Allgemeinen so große Noth nicht, und was unsere Kirchenfreiheit insonderheit angeht, so vergessen wir nicht, daß unsere Kirche und dieser Staat von der Reformation her Geschwister sind, und wenn der kraftvolle Bruder sich gegen die Schwester auch etwas despotisch und nichts weniger als hochherzig benommen hat, er bleibt doch ihr Bruder und sie weiß durch Geduld und Treue ihn zu beschämen. Dagegen erblickt die römische Kirche im modernen Staate einen ungerathenen emancipirten Sohn, den sie ins Unterthänigkeitsverhältniß zurückdrängen möchte, und in was für ein Unterthänigkeitsverhältniß! Wer den Syllabus Pius' IX. liest, in dem die edelsten Zierden des modernen Staates, die Freiheit des Gewissens, des Cultus und der Wissenschaft, geächtet sind; wer gar die Bulle unam sanctam liest, dies von Bonifacius VIII. ex cathedra erlassene, also durch das Vaticanum nun auch zur unfehlbaren Kirchenlehre erhobene Manifest, daß alle Obrigkeit, alle Creatur dem Papste zu gehorchen habe, und den modernen Commentar der civiltà cattolica hiezu, daß der Papst selbst in Steuer- und Militairsachen Staatsgesetze, die er dem Volkswohl unzuträglich findet, außer Kraft setzen könne,[1]) für den gehört allerdings ein eigenthümliches preußische Staatsbewußtsein und deutsche Vaterlandsgefühl dazu, um dem Staate zur Nachgiebigkeit, zur Freundschaft mit dieser Kirche zu rathen

[1]) S. die Citate bei Reinkens, Revolution und Kirche, S. 25.

und gar die eigene evangelische Confession in die Mitschuld eines so entwürdigenden Rathes hineinzuziehen. Auch insonderheit die Lösung der socialen Frage, die man zur Lockspeise einer solchen Politik gemacht hat, ist Hand in Hand mit den Parteigängern dieser römischen Kirche nicht möglich. Gewiß, auch ihr ist es darum zu thun, diese Frage zu lösen, aber mit ihren Mitteln und zu ihren Zwecken: die Arbeitermassen durch kirchliche Associationen in ihre Zauberkreise zu ziehen, als Machtmittel in ihre Hand zu bekommen, wäre ihr eben recht. Sie zu heben zur sittlichen Freiheit, zur Freude am Vaterland, zur Theilnahme an den idealen Lebensgütern, an denen das evangelische Deutschland sich erfreut, — wer ist der Narr, der ihr solche Absichten zutrauen möchte? Und wenn der preußische Staat, wenn das Haus der Hohenzollern hofft, durch die Lösung einer neuen großen Frage der Humanität ein stärkeres Band zwischen sich und den untersten Schichten des Volkes zu weben, — ich sage noch einmal: wer ist der Narr, der sich einbildet, Windthorst und Genossen wollten sich und ihre Kirche in den Dienst dieses vaterländischen Gedankens stellen, wollten „travailler pour le roi de Prusse!“

Denn — und das ist das Zweite, das wir hier in dem vaterländischen Theil unserer Betrachtung hervorheben müssen — es besteht nicht nur eine grundsätzliche Antipathie der römischen Kirche gegen den modernen Staat überhaupt, es besteht auch eine tiefe Antipathie des Papstthums gerade gegen den preußischen Staat und das auf ihn als starken Eckstein neugegründete deutsche Reich. Wir Deutschen sind schon im Mittelalter die Liebe des Papstthums nicht gewesen; seit wir aber das Volk der Reformation geworden sind, sind wir ihm das widerwärtigste unter allen Völkern, so daß selbst katholische deutsche Frömmigkeit, die ernsteste und ehrlichste in allen römischen Landen, meist nur Fußtritte in Rom empfangen hat. In einem von ihm entzündeten dreißigjährigen Mordbrennerkrieg hat das Papstthum uns als Volk umzubringen versucht und noch gegen den westphälischen Frieden protestirt, weil er ein Daseinsrecht der evangelischen Kirche feststellte. In der Aufrichtung aus diesem tiefsten Elend unserer Geschichte ist der Staat des großen Kurfürsten unser Führer geworden, eine durchaus protestantische Schöpfung, wiewohl von Anfang an gegen den Katholicismus duldsam und weitherzig: bekanntlich hat der Papst die Königskrönung der Hohenzollern zu hintertreiben gesucht. Und nun hat unter dieser Führung

das deutsche Volk das Elend und die Zerstückelung seiner Vergangenheit überwunden und ein Reich aufgerichtet, das es zum mächtigsten unter den Völkern macht, und während im alten ohnmächtigen deutschen Bunde unter katholischem Präsidium die katholische Bevölkerung überwog, hat dies neue Reich, unter einem evangelischen Kaiserhaus, durch Ausscheidung der österreichischen und Einverleibung nordischer Lande die katholische Volkszahl zur Minorität heruntergedrückt und so den Charakter einer vorherrschend protestantischen Macht auch numerisch ausgeprägt. Schließen wir zuviel, wenn wir annehmen, daß dieser weltgeschichtliche Umschwung, vorsehungsvoll zusammentreffend mit der vaticanischen Selbstvergötterung des Papstthums, die traditionellen Gesinnungen desselben auf dem Siedepunkt gebracht haben werde? Wir erinnern uns, wie Cardinal Antonelli beim Empfang der Siegesbotschaft von Königgrätz ausrief casca il mondo?, wie aber Pio IX. sich ermuthigte und bald nach 1870 von dem Steinchen sprach, das demnächst vom Berge Gottes sich loslösen werde, dem ehernen Koloß die thönernen Füße zu zertrümmern. Wie, wenn in den Augen des Papstthums die thönernen Füße des Kolosses die confessionellen Verhältnisse des deutschen Reiches wären, das Vorhandensein einer katholischen Bevölkerung von nahezu zwei Fünfteln, vermittelst deren man den inneren Zwiespalt der politisch geeinten Nation vielleicht so vertiefen könnte, daß er ein tödtlicher würde? Wie das Papstthum und sein Anhang an dieser Vertiefung arbeitet, wie die ultramontane Agitation und Presse das katholische Volk von jedem andern als römischen Einfluß abzusperren, ihm jede Freude an gemeinsamen geistigen und sittlichen Gütern Deutschlands auszutreiben versteht, wie der religiöse und sociale Gegensatz gegen uns Evangelische planmäßig mit allen Mitteln verschärft wird, insonderheit die Angelegenheit der gemischten Ehen dazu verwerthet und vergiftet worden ist, kann Keinem entgehen, der für solche Dinge Augen hat. Und nun denke man sich jene äußersten römischen Doctrinen, die erst das Vaticanum als aus unfehlbarem Papstmunde stammend zu katholischen Glaubenslehren gestempelt hat, die Doctrinen des Syllabus und der Bulle unam sanctam, dem Klerus und Volke durch ein Menschenalter ungehemmter Einprägung in Fleisch und Blut übergegangen, und dann unser deutsches Reich in eine große politische Krise gestellt, in einen Krieg mit einer auswärtigen katholischen Macht verwickelt: würde dann der Brennstoff zu einem gleichzeitigen religiösen

Bürgerkrieg, also zu einem zweiten dreißigjährigen Kriege nicht hinreichend bereitet sein? — Ich kann mir nicht versagen, hier auf die classische Rede aufmerksam zu machen, mit welcher Döllinger im Jahre 1875 die Bonner Unionsconferenzen geschlossen und in der er den Antheil des Papstthums an den Katastrophen der modernen abendländischen Völker in großen Zügen gezeichnet hat. Sie ist wenig bekannt geworden. Jeder deutsche Staatsmann sollte sie zweimal lesen.[1])

Was wir unter solchen Umständen, Rom gegenüber, unserm Vaterlande schuldig sind? Nun ich denke: vor allem uns selbst und unserm Vaterlande nach Kräften deutlich zu machen, daß ein wirklicher Friede zwischen ihm und Rom unmöglich ist, und daß es darum sein Vaterland aufs Schlimmste gefährden heißt, hier Friede zu rufen, wo kein Friede ist. Friede im Vollsinn des Wortes, das muß man sich offen eingestehen, wäre von Rom nur zu haben um den Preis der Unterwerfung im Vollsinn des Wortes: aber diese Bedingung, daß Deutschland und daß das Haus der Hohenzollern an seiner Spitze sich zu Rom convertirten, werden wir doch wohl nicht ernsthaft discutiren wollen. Hiervon aber abgesehen, ist es die seltsamste Verirrung, sich Rom als eine fürs deutsche Reich erhaltsame Macht vorzustellen: Rom kann das deutsche Reich nicht erhaltenswerth finden, sondern nur werth, daß es zu Grunde gehe, einfach weil Rom Rom ist, Prätendentin der Weltherrschaft durch religiöse Unterwerfung, und weil es seine Erbgesinnung ist, die Julius III. aussprach, als das Concil von Trient an eine Beschränkung der päpstlichen Macht dachte: „Wir würden das nie ertragen, eher mag die Welt in Trümmer zerfallen".[2]) Es ist überhaupt einer der wunderlichsten Irrthümer, sich Rom als eine politisch-conservative Macht vorzustellen; Rom geht momentan mit jeder politischen Macht und Richtung, die ihm Vortheil verspricht, um sie alsbald zu verlassen, wenn die Gegenmacht einen höheren Preis bietet; es geht in Spanien Hand in Hand mit dem Despotismus Philipps II. und in Belgien mit der Revolution, die ja nach Monsignore Meglia auch in unserer Zeit „der Kirche allein noch zu helfen vermag"; — womit es niemals Hand in Hand

---

[1]) Reusch, Bericht über die Bonner Unionsconferenzen von 1875 (II), S. 99—112.

[2]) Hase, Polemik, S. 120.

geht, das ist allein die rechtlich geordnete Freiheit der Völker, — die magna charta Englands und Aehnliches ist ihm von jeher zuwider gewesen. Ist dem aber so, dann scheint mir zu folgen, daß Vaterlandsfreunde, daß conservative Freunde eines rechtlich geordneten Freiheitsstandes mit ausgesprochenen Vertretern römischer Grundsätze und Ansprüche in vaterländischen Dingen niemals einen Bund flechten dürfen. Unser ultramontanes „Centrum" unterscheidet sich von den Welfen, Polen, Dänen im Land- und Reichstag nur durch das ungleich größere Gewicht seiner undeutschen Gesinnung: undeutsche Parteien aber sollten von den vaterländisch-gesinnten unter allen Umständen als bündnißunfähig behandelt werden, einfach um der politischen Moral, um des öffentlichen Gewissens willen. Freilich liegen die Anstöße, die dem deutsch-evangelischen Bewußtsein in dieser Richtung gegeben werden, nicht bloß auf parlamentarischem Gebiet. Vielleicht schwerer wiegt eine weniger an die Oeffentlichkeit tretende Thatsache, die seit Jahrzehnten zu spüren ist und leider auch seit dem Beginn des Culturkampfes ihre Spuren zu zeigen nicht aufgehört hat: es geht ein breiter Strom von Unwissenheit und von Charakterschwäche dem Romanismus gegenüber durch unsere preußische Verwaltung hindurch.

Das ist ja freilich das unsäglich Schwierige in unserer vaterländischen Lage, daß während ein wirklicher, herzlicher Friede mit Rom ein Ding der Unmöglichkeit ist, doch ein gewisser Friedensstand, ein Rechtsfrieden ebenso zu den Nothwendigkeiten gehört. Der Katholicismus ist da, und muß von Deutschland vertragen, allerdings auch mit unserer nationalen Existenz und Einheit verträglich gemacht werden. Dem preußischen Staate vor allem ist zu anderen schweren Fällen des noblesse oblige auch diese dornenvolle Aufgabe zugefallen; er hat auch diesen Gegensatz wie manchen andern, soweit es der Staat als solcher kann, in sich zu überwinden. Wer das bedenkt, wird auch billig und geduldig bleiben, wenn dieser Staat, in seinen Schritten sonst so fest und groß, gerade im Verhältniß zur römischen Kirche mitunter seine recht schwachen Stunden hat und sich der römischen Schlauheit und Zielbewußtheit wenig gewachsen zeigt. Andrerseits gilt es ebendarum, die Pflicht des Freimuthes auch der eigenen Obrigkeit gegenüber in dieser Sache ganz besonders zu üben; daß das aus evangelisch-kirchlichen Kreisen allezeit in wandelloser Ehrfurcht und Treue geschieht, auch wo die Liebe einmal zürnen müßte, bedarf keiner Versicherung. Was ist denn nun

das Positive, das wir zur Unterstützung unseres Staates in jener seiner vielleicht schwersten Aufgabe als evangelische Christen zu rathen und anzustreben haben?

Das Erste ist, daß wir halten und dringen auf Unterscheidung von Katholicismus und Romanismus. Ehre den frommen und tapferen Männern, welche inmitten der massenhaften feigen Unterwerfung unter einen neuverfertigten Glaubensartikel den alten katholischen Glauben zu wahren und von den verfälschenden Zusätzen des Romanismus zu reinigen unternommen haben. Sie mögen in anderen Formen als wir feiern und lehren, aber sie sind Eines Geistes Kinder mit uns, Kinder des zu Gott frei gewordenen deutschen Gewissens; sie haben das Joch des Papstthums zerbrochen wie unsere Väter um Christi willen, dessen Joche sie sich untergeben und dessen Last sie auf sich genommen haben; sie haben uns als ihre Brüder begrüßt und sind es werth, daß wir ihnen als Brüdern wiederbegegnen. Wollte Gott, daß alles katholische Volk in Deutschland auf diesen Weg träte; dann wäre der alte Krieg der Confessionen in rechten Frieden, in wechselseitiges Dienen mit eines jeden Gabe verwandelt; dann wäre, mit dem greisen Döllinger zu reden, in der Eintracht der beiden Bekenntnisse, welche Deutschland theilen, die Einigung Deutschlands erst wahrhaft vollzogen. Aber wenn wir auch nicht fassen, warum hunderttausende frommer Katholiken, die nicht anders denken wie diese, im babylonischen Gefängniß des Papstthums zurückbleiben und ihre Kinder demselben hinterlassen, nachdem die Rückkehr ins gelobte Land eröffnet ist, so wissen wir doch, daß einst jene Handvoll ächter Israeliter, welche den Muth hatte durch die Steppe heimwärts zu wandern und wenn auch in kümmerlicher Weise das Heiligthum neu aufzurichten, der Kern und Ausgangspunkt einer Wiedergeburt ihres ganzen Volkes in aller Welt geworden ist. Leider ist unsere Regierung dem, was dieser Bewegung gegenüber Pflicht, Ehre und vaterländisches Interesse gebieten, in ihrer Gesetzgebung nur theilweise, in ihrer Verwaltung noch weniger nachgekommen. Ich muß es aussprechen: bis heute genießen die römischen Katholiken bei ihrer Auflehnung gegen den Staat ungleich mehr Rücksicht, Gunst und Pflege in Preußen, als diese, die wie ihrem Glauben und Gewissen, so ihrem Könige und Vaterlande unwandelbare Treue gehalten haben. Namentlich aber hat man sie von Anbeginn dadurch in unermeßlichen Nachtheil versetzt, daß man *sie* gerade nöthigte

sich einzeln öffentlich zu erklären, die übrigen aber nicht, so daß Tausende und Tausende der vaticanischen Kirche zugerechnet werden, die sich niemals als Bekenner des neuen Dogma's erklärt haben würden. So hat der Staat seine besten Freunde im katholischen Volk in möglichste Ohnmacht, seine Feinde in möglichste Macht gesetzt. Warum? Ich habe keine Antwort. —

Andererseits, auch der vaticanische Katholicismus muß getragen werden, muß alle die Duldung und Freiheit genießen, welche das protestantische und preußische Princip der Toleranz umschließt. Nicht nur, daß wir den Einzelnen, welche ihm äußerlich angehören, die Folgerungen ihres kirchlichen Systems erst dann anrechnen dürfen, wenn sie sich durch Wort und That zu denselben bekennen, bis dahin aber bei ihnen jene gewiß unter den deutschen Katholiken tausendfach vorhandene glückliche Inconsequenz annehmen, vermöge deren der Mensch weit besser sein kann als sein System: nein, auch das System soll seine rechtliche Freiheit haben als die öffentliche Religion eines Theils deutscher Nation, bis dieser selbst damit bricht; die römische Kirche soll ihr Kirchengut, ihre Selbstverwaltung, ihre ungehinderte Lehre und Feier haben; — wenn nächstens noch die „Andacht zum Papste" hinzukommt,[1]) auch die. Aber freilich, eine unbegrenzte Freiheit im deutschen Staate, neben der evangelischen Kirche, kann nur wahnwitziger Uebermuth für sie fordern: jede Freiheit auf dem gemeinsamen Boden des Rechts, dessen gottgesetzter Hüter der Staat ist, hat ihre Grenzen an dem Rechte anderer, die auch auf diesem gemeinsamen Boden stehen, und vor allem an den Existenzbedingungen dieses Gemeinsamen selbst. Wir müssen darauf bestehen, daß der Staat bei seinem angestrebten Friedensschluß mit Rom dies beides wahre, seine eigenen Lebensbedingungen und die Rechte der evangelischen Kirche. Das führt uns schließlich noch auf zwei Hauptstücke unserer Materie, auf den sogenannten Culturkampf und auf das geltende Paritätsprincip.

Es kann hier keine Rede davon sein, eine Geschichte oder eingehende Kritik des „Culturkampfes" zu geben. Seine Eröffnung hat nur denen unverständlich bleiben können, welche von den Usurpationen der römischen Kirche in Preußen seit 1838 und 1848 und von der Staatsgefährlichkeit der vaticanischen Decrete nichts wissen oder wissen wollen. Daß seine Führung ohne Mißgriffe

---

[1]) Hase, Polemik, S. 181.

gewesen sei, wird heute niemand behaupten; es ist das hinterher leichter sagen als vorher. Doch ist der Hauptmißgriff auch schon vorher gesagt worden: das falsche Abwarten politischer Consequenzen des Concils und das falsche Vertrauen auf rein staatliche Macht und Mittel, das verhängnißvolle Gewährenlassen der päpstlich-jesuitischen Macht von 1870 bis 1873 und die Verschmähung der religiösen Bundesgenossenschaft, die man im rechten Augenblick in wirksamer Weise hätte haben können und ohne welche der Staat der römischen Kirche in Deutschland niemals mächtig werden wird. Hievon abgesehen, war das Unternehmen, die abhanden gekommenen Hoheitsrechte des Staates über die römische Kirche wieder herzustellen und den neuen Vaticanismus unter einige Lebensbedingungen des jungen deutschen Reiches zu beugen, an sich so berechtigt, so patriotisch gedacht und so sehr im tiefsten Interesse auch der evangelischen Kirche, daß man sich der Art und Weise schämt, in der ihm von einem Theil unserer Confessionsgenossen secundirt worden ist. Was soll ich sagen von den protestantischen Blättern und Federn, die in dieser Sache vielmehr den Standpunkt der römischen Kirche wider den Staat, als die Grundsätze des evangelischen Bekenntnisses wider Rom vertreten haben? Nun, wenn diese Zeiten eine Anzahl evangelischer Männer inmitten der deutschen Katholiken herausgestellt haben, warum nicht auch eine Handvoll Römlinge unter uns deutschen Protestanten! Aber auch die viel zahlreicheren evangelischen Christen haben in dieser Sache nicht gethan, was sie ihrem Vaterlande schuldig waren, welche eingestimmt haben in das weibische halbwahre Jammern über die Schädigung der evangelischen Kirche durch den Culturkampf. Es sind uns dazumal einige unverdiente Kränkungen widerfahren, theils moralischer, theils materieller Art, die ich nicht verkleinern will; aber es standen denselben gleichzeitig mindestens ebenso große, wo nicht größere Gewährungen beiderlei Art gegenüber, und der Wille uns wohlzuthun war vorhanden, der Wille uns wehezuthun war es nicht. Aber wäre an diesen Gewährungen noch soviel zu bemängeln, an jenen Kränkungen noch soviel zu beklagen, die evangelische Kirche mußte hochherziger sein, als bei einer weltgeschichtlichen Erhebung des Staates wider die Römerherrschaft auf deutschem Boden die auf sie entfallenden jedenfalls nicht unerschwinglichen Kosten zu berechnen. Bleibt diese Erhebung eine bloße Velleität, endet sie mit der Niederlage des Staates, dann werden wir ernstere Ursache bekommen, über Schädigung

der evangelischen Kirche zu klagen![1]) Aber noch wogt der Kampf; der Uebermuth der Gegnerin facht ihn von neuem an, und darum gilt es noch heute, dem Vaterlande die Schuldigkeit zu leisten und des Staates müde Hände und wankende Kniee zu stärken. Wir werden ihm nicht zurufen: Sprich mit Pilatus „Was ich geschrieben habe, das habe ich geschrieben"; aber wir müssen ihm zurufen: Opfere nicht um momentaner Vortheile willen die große ernste Zukunft, und: Gib nicht die Sache hin und begnüge dich mit dem Schein! Karl Hase hat die Anzeigepflicht, auf die man sich so sehr versteift hat, einen Geßlershut genannt, der ohne Schaden weggenommen werden könnte; wir wollen das nicht entscheiden. Aber wenn der Staat die Anzeige erstritte und gäbe dafür die nationale Bildung des Klerus und den Rechtsschutz desselben gegen die Bischöfe auf; noch mehr, — wenn er die Orden wieder zuließe und die Volksschule unter vaticanische Einflüsse zurückstellte, dann wäre er sicher der betrogene Theil, der Minen legen hülfe an seine eigenen Fundamente.

Der Staat wird aber nur dann freie und starke Hand haben, die römische Kirche in die unerläßlichen Rechtsschranken einzuschließen, wenn er das abstracte Paritätsprincip aufgibt, nach welchem er seither geglaubt hat beide Kirchen behandeln zu sollen. Sowohl unserer Kirche als unserem Vaterlande sind wir schuldig, gegen dies falsche Paritätsprincip zu protestiren. Wir haben keine Gerechtigkeit darin erkennen können, daß weil Artikel XV der Verfassungsurkunde von den römischen Bischöfen mißbraucht worden, auch der evangelischen Kirche diese Bürgschaft ihrer Selbstverwaltung gestrichen werden mußte; daß weil der römische Klerus gegründete Zweifel an seiner allgemeinen wissenschaftlichen Bildung erweckte, auch den evangelischen Candidaten ein beschämendes Examen über dieselbe auferlegt ward, u. s. w. Dergleichen hat, offen gesagt, in evangelischen Kreisen entrüstet und die moralische Unterstützung des Staates, die Fürst Bismarck seitens unserer Kirche vermißte, an seinem Theile gehemmt. Der charaktervolle Mann, welcher damals an der Spitze unserer Oberkirchenbehörde stand, rief unserem Ministerium vergebens zu, die Regel der Gerechtigkeit sei Suum cuique, nicht idem cuique. Dabei ist es sonderbar, daß diese abstracte Parität immer nur zur Anwendung kommt, wenn es gilt uns unschuldig mit zu strafen,

---

[1]) Ich erinnere, daß dieser Vortrag im Jahre 1882 gehalten ist, also den seitdem fortgesetzten Kanossiagang der Staatsgewalt nur ahnen konnte.

nicht aber wenn besondere Gunst zu erweisen ist. Es ist dem Staate noch nicht eingefallen, etwa die Dotation der evangelischen Kirche paritätisch zu erhöhen oder den Vertretern derselben die Ehrenbezeugungen entgegenzubringen, mit denen man die römischen Bischöfe gelegentlich überschüttet, oder der durchweg loyalen evangelischen Geistlichkeit den Huldigungseid zu schenken, den man den unbotmäßigen Bischöfen und Bisthumsverwesern aus besonderem Vertrauen erläßt. — Unter solchen Umständen sind etliche unter uns darauf gerathen, an den angestrebten Friedensschluß mit Rom die Forderung einer volleren Parität für die evangelische Kirche anzuknüpfen, die Forderung gleicher Selbständigkeit dem Staate gegenüber, gleicher Freiheit von Staatscontrole u. s. w. Ich muß das für einen Irrweg halten, der von demselben πρῶτον ψεῦδος ausgeht wie der abstracte Paritätsbegriff der Regierung. Gewiß hat die evangelische Kirche ein noch reichlicheres Maß von Selbständigkeit und Selbstverwaltung anzustreben als die neue immerhin höchst dankenswerthe Verfassung ihr gewährt; nur daß sie das T.-Z. der Kirchenfreiheit nicht begehren darf, ehe sie das ABC derselben sich etwas gründlicher angeeignet hat. Aber von einer Stellung zum Staate wie die römische Kirche sie begehrt, von jener stolzen kalten mit geistlicher Souveränität auf den niederen Träger weltlicher Interessen herabsehenden Stellunz kann für uns nie die Rede sein; wir fielen so von uns selbst ab. Will die evangelische Kirche evangelisch bleiben, so muß sie demüthig und dienstwillig bleiben, so muß sie fortfahren mehr auf moralische Einwirkung als auf Rechtsprivilegien zu vertrauen; so muß sie dabei bleiben, im Staate auch einen Träger des Reich-Gottes-Gedankens zu erblicken, mit dem sie in den höchsten Angelegenheiten gern und bescheiden zusammenwirkt, von dem sie sich auch in ihren eigenen Angelegenheiten ohne Hoffahrt überwachen läßt. Aber freilich, so gewiß die evangelische Kirche grundsätzlich und wesentlich eine andere Stellung zum Staate einnimmt als die römische, so gewiß muß der Staat auch zu ihr eine andere und dem entsprechende Stellung nehmen. Es ist keine Vernunft, keine reale Gerechtigkeit und darum auch kein Segen darin, daß der Staat die principiell staatsfreundliche und die principiell staatsfeindliche Kirche auf gleichem Fuße behandeln will. Suum cuique! d. h. hier: der römischen Kirche strenges Recht in wohlbemessenen Schranken, der evangelischen darüber hinaus Freundschaft, Vertrauen, schirmende und pflegende Gunst. Der Staat

habe den sittlichen Muth, der Wahrheit die Ehre zu geben, daß die römische Kirche nicht aufhört ihn im Stillen zu schwächen und zu bekriegen, die evangelische ihn stärkt und für ihn arbeitet wo sie kann. Er bekenne sich frei heraus zur evangelischen Kirche als der eigentlichen Trägerin des deutsch-christlichen Geistes, als der Kirche nicht nur der Mehrzahl der Deutschen, sondern auch des deutschen Volksthums als solchen, das nur mit physischer Gewalt im 16. und 17. Jahrhundert zum Theil ihr wieder entzogen worden ist, aber in seiner Ganzheit nie aufgehört hat von den Segnungen der Reformation zu leben. Er fasse sich ein Herz, in Gesetzgebung und Verwaltung für sie einzutreten, wie man für einen Freund und Bundesgenossen eintritt, Maßregeln, welche die römische Kirche allein provocirt, auch auf sie allein anzuwenden, uns aber, die wir die Waffen der römischen Kirche nicht haben, gegen dieselben zu schützen. Er entschließe sich, auf dem Gebiete der Schule, der Volksbildung und Volkserziehung mit den Aemtern und Gaben der evangelischen Kirche einen Bund zu flechten, den er den römischen Bischöfen, Priestern und Vereinen gegenüber unterläßt und unterlassen muß, weil derselbe sofort für römische Sonderzwecke, antinational und unduldsam, mißbraucht werden würde, weil der römische Klerus gar nicht in der Lage ist, in rückhaltloser Treue dem Staate zu dienen. Und er fürchte nicht, daß er durch eine solche in der Wahrheit gegründete verschiedenartige Behandlung die römische Bevölkerung sich mehr entfremden werde als sie ihm auch so entfremdet wird. Das Volk — auch das katholische — versteht und würdigt instinctiv ein mannhaftes und charaktervolles Auftreten, das in der Wahrheit der Dinge begründet ist; dagegen rufen Wohlthaten, die den Eindruck der geheimen Furcht, der Gunstbewerbung machen, das volle Gegentheil der gehofften Dankbarkeit, nämlich Uebermuth und leisen Hohn hervor. Das evangelische Volk aber würde, wenn der Staat so sich zu seiner Kirche in rechter, tactvoller Weise thatkräftig bekennte, jenes kirchliche Selbstgefühl und Selbstvertrauen zurückgewinnen, das uns Protestanten so vielfach verloren gegangen ist, und würde in künftigen Kämpfen mit der römischen Kirche, die nicht ausbleiben werden, ihm ganz anders zur Seite stehen als diesmal. —

Das ist's, m. v. Fr., was ich auf die Frage: „Was ist der evangelische Christ Rom gegenüber seiner Kirche und seinem Vaterlande schuldig?“ für heute zu sagen weiß; Sie werden es ja, wo

es noth thut, berichtigen und ergänzen. Ich habe geredet nicht wider irgend ein formulirtes deutsch=protestantische Parteiprogramm, noch weniger gegen einzelne bestimmte Personen, die ein solches vertreten; ich habe geredet wider eine Strömung, die in mancherlei Gestalt und Maß durch nicht unbeträchtige protestantische Kreise hindurchgeht und zwar für den Augenblick durch eine empfindliche Erfahrung etwas gedämpft ist, aber zu tiefliegende Quellen hat, um so schnell und so leicht zu versiegen. In dieser Strömung erblicke ich allerdings eine große Gefahr für unser kirchliches wie vaterländisches Leben, selbst wenn sie nicht zu positiv=verkehrtem Handeln, wenn sie nur zur Unterlassung der Wirksamkeit und Wachsamkeit Rom gegenüber gereichte. Geschichtsstudium und Lebenserfahrung haben mir die Ueberzeugung aufgedrängt, daß der römischen Kirche gegenüber uns heute keine wesentlich andere Stellung geziemt als unsern Vätern im 16. Jahrhundert, daß es im Papstthum sich um einen alten bösen Feind unseres Vaterlandes und unserer Kirche handelt, von dem noch heute gilt, daß „groß Macht und viel List sein grausam Rüstung ist“, und der es heute wider uns so ernstlich meint wie je in diesen drei Jahrhunderten. Wohl bin ich überzeugt, daß das römische Papstthum die Mittagshöhe seines geschichtlichen Lebens längst überschritten hat und daß seine neueste kaum noch zu überbietende Ueberhebung an einen möglichen tiefen Sturz so nahe grenzt wie im alten Rom das Capitol an den tarpejischen Felsen; — die nächste große volksthümlich=religiöse Erweckung, welche Gott unserm deutschen Volke schenken wird, wird es — wenigstens auf deutschem Boden — zerstieben lassen wie ein Nachtgespenst. Aber ob morgen, ob über ein Jahrhundert und mehr, das steht bei Dem, vor welchem tausend Jahre sind wie der Tag, der gestern vergangen ist. Und wie das alte heidnische Rom, das Vorbild des kirchlichen, auch als es wirklich am Anfang des Endes, am Cäsarismus, angekommen war, mit unseren deutschen Ahnen noch einen langen Krieg hat führen können, in dem die Wagschalen um Leben und Tod unseres Volksthums mehr denn einmal schwankten, so kann dem Volke der Reformation auch jetzt mit dem vaticanischen Rom noch ein langer Kampf, noch mancher Kampf auf Leben und Tod beschieden sein. Darum „lasset eure Lenden umgürtet sein und eure Lichter brennen!“ —

Protestantismus und Volksschule.*)

Liebe, verehrte Mitglieder und Freunde des Evangelischen Bundes! Wir haben uns verbündet, „die deutsch-protestantischen Interessen zu wahren“. Ich will Sie hinweisen auf ein deutsch-protestantisches Interesse, das so groß und unveräußerlich ist wie eins, welches Gegenstand der heftigsten Angriffe ist und es voraussichtlich in nächster Zeit noch mehr werden wird, und bei dessen Wahrung wir Aussicht haben, den besseren Geist unseres Volkes einmüthig auf unsere Seite zu ziehen. Das ist unsere deutsche Volksschule.

Es ist mir allemal ein erhebender, rührender Eindruck, wenn ich in irgend einer deutschen Stadt des Morgens ans Fenster trete, und sehe die Kinder fröhlich und eifrig nach ihrer Schule ziehen. „Dies ist unser — sage ich mir dann — so lasset uns sprechen und fest es behalten.“ Vier starke Pfeiler tragen unser deutsch-nationales Leben: Haus, Staat, Kirche, Schule. Aber das Haus ist vielfach veräußerlicht und bethört, der Staat vom Parteigeist verwirrt und vielen verleidet, die Kirche krankt am Zwiespalt und erreicht viele nicht mehr: in unserer Schule ist noch ein tieferer einheitlicher Zug, und alle werden von ihr angefaßt. Auch in ihr waltet, wie in allen menschlichen Dingen, der Abstand von Ideal und Wirklichkeit; aber wie hoch wir ihn anschlagen mögen, sie bleibt unser Stolz, unser Vorsprung unter den Völkern. Dem deutschen Schulmeister hat Fürst Bismarck seinen Antheil an der weltgeschichtlichen Entscheidung von Sadowa zuerkannt; das stolze England führt unsere neuerdings sich fühlbar machende industrielle Ueberlegenheit auf unser Schulwesen zurück, und bewundernd hat vor sechzig Jahren der französische Philosoph und Staatsrath Cousin vor diesem Schulwesen stillgestanden, das ihm als Vorbild für alle Culturnationen

*) Vortrag auf dem Darmstädter Jahresfest des Evangelischen Bundes (1896).

erschien und als dessen beseelende Kraft er dem Christenthum die Ehre gab.

Das führt uns auf die eigenthümliche Idee, welche unserm deutschen Schulwesen, insonderheit unserer Volksschule zu Grunde liegt. Welches ist diese Idee? Es ist die erhabenste, idealste und zugleich leutseligste, menschenfreundlichste, die es für die Unterrichtsaufgabe gibt. Nicht abrichten, wie man einen Jagdhund dressirt, sondern bilden, wie es dem Menschen zukommt. Nicht einzelne Anlagen der menschlichen Natur ausbilden zu bloßen Fertigkeiten, sondern den Menschen als solchen bilden, ihn ausbilden zur weltbemeisternden Persönlichkeit, zu dem über die unpersönliche Kreatur gesetzten Ebenbilde dessen, der ihn geschaffen. Ebendarum Erhebung des technischen Begriffs „Unterricht" in den sittlichen Begriff der Erziehung, denn was wäre ohne sittliche Zucht, ohne Charakterbildung intellectuelle Gewecktheit anderes als verstandesmächtige Bestialität? Mit Einem Worte: „Erziehung für Zeit und Ewigkeit" in Ergänzung der ebendahin zielenden häuslichen Kinderzucht: so wird von den Besten die Aufgabe unserer Schule bestimmt. — „Für Zeit und Ewigkeit": aber ist das nicht ein Dualismus, der eine Zwiespältigkeit der Bestrebungen in sich schließt? fragt unsere skeptische Zeit. Allerdings ein Dualismus, wie ihn uns die durch unsere Zeit hindurchgehenden Tendenzen, entweder das Volk fromm zu machen, aber dumm zu erhalten, oder aber es nur weltklug auszubilden und den Himmel aus dem Spiele zu lassen, in praxi vergegenwärtigen: und doch liegt gerade in dieser Zwiefältigkeit der Ziele, die mit nichten eine Zwiespältigkeit zu sein braucht, das Geheimniß aller wahren Bildung und rechten Erziehung. Nicht als rein-zeitliches und irdisches Wesen vermag der Mensch sein Ideal zu verwirklichen und sittlich die Welt zu beherrschen: nur wenn und weil er in der Ewigkeit wurzelt und zum Himmel emporwächst, wird er der Herr und nicht der Knecht der endlichen Dinge. Und so bleibt es das Alpha und Omega aller seiner Bildung, daß er Gott als seinen himmlischen Vater erkenne und zu eigen gewinne, der ihn durch seinen Geist in alle Wahrheit führt und zu allem Guten treibt. Aber eben damit wir hiezu gebildet werden, hat uns Gott in diese irdische Welt gethan. Hier spiegelt er in Natur, Geschichte und Heilsoffenbarung sein zu erkennendes unsichtbare Wesen; hier umringen uns alle die Anregungen, welche unsern schlummernden Geist wecken, und hier umfängt uns allüberall die Schule des

Gehorsams, in welcher unser Wille erzogen, zur Einwilligung in das Rechte und Gute geschult werden muß. Indem nun unsere Jugendschule unseren kindlichen Geist mit den Mitteln, welche derselbe erheischt und verträgt, in diese große Weltschule Gottes einführt, erzieht sie uns zugleich für Zeit und Ewigkeit, in Einem für unsern irdischen und himmlischen Beruf. Und wie für Gottes Erziehungswerk im Leben nichts zu groß oder zu klein ist, so ist auch für unsere Schule nichts, was zur Lösung ihrer Aufgabe gehört, zu hoch oder zu gering, das ABC und Einmaleins nicht minder wichtig, wie das Zehngebot und Vaterunser; denn das Eine wie das Andere gehört wesentlich dazu, daß aus dem Naturwesen, als welches wir geboren sind, ein Geisteswesen werde, ein Mensch Gottes, zu allem guten Werke geschickt.

Und das alles bietet unsere Volksschule jedem Kinde des Volkes dar, auch dem ärmsten oder unbegabtesten. Wohl gipfeln wir unser Bildungswesen auf von der Volksschule durch mancherlei Mittelstufen bis zur Hochschule hinauf, indem wir auch besonderen Lebensberufen ihre besondere Vorbildung gewähren und schließlich dem ganzen Gemeinwesen seine hervorragenden Führer und Leiter erziehen wollen: aber das Wesentliche unserer nationalen Bildung in der für alle zugänglichen einfachsten Form, das Allgemein-menschliche, wie wir es als Christen und als Deutsche verstehen, das bieten wir allen. Wenn im Wörterbuch unserer Socialdemokratie das Wort „Dankbarkeit“ stünde, wie dankbar müßten gerade unsere Socialdemokraten für diesen zur That gewordenen großen wahrhaft socialdemokratischen Gedanken sein; — wie dankbar den beiden Mächten, die sie ganz besonders verachten und hassen, der christlichen Religion und dem deutschen Staat! Denn diesen beiden ist einerseits die Idee, andrerseits deren Verwirklichung unstreitig zu danken. Das Christenthum hat, indem es die höchsten Erkenntnißziele und den Weg zu ihnen offenbarte, die höchste Bestimmung des Menschen in Zeit und Ewigkeit zum Bewußtsein brachte, zugleich den unendlichen und in dieser Unendlichkeit gleichen Werth der einzelnen Menschenseele, auch der geringsten, geltend gemacht, welcher zum Darbieten des Besten und Höchsten an alle, wie sie es fassen können, verpflichtet. Und der deutsche Staat hat nicht nur vor anderen jene höchste Staatsidee ausgebildet, welche den Staat zum Culturträger und -pfleger des gesammten ihm anvertrauten Volkslebens adelt, sondern er hat auch durch die Einführung der

allgemeinen Schulpflicht, durch die pädagogische Wohlthat des Schulzwanges dem allgemeinen Besten am wirksamsten vorgesorgt und die Volksschule erst zur Volksschule im Vollsinn des Wortes gemacht.

Aber das Thema, worüber ich zu Ihnen sprechen wollte, lautet doch nicht „Christenthum und Volksschule", oder „Kirche und Volksschule", sondern mit Vorbedacht „Protestantismus und Volksschule". Gestiftet im eigentlichen Sinne des Wortes hat unsere Volksschule nicht das Christenthum als solches, auch nicht die Kirche, weder die katholische, noch auch die evangelische, wohl aber der Protestantismus als geistige Macht. Diese von unseren Ultramontanen nach Kräften unter den Scheffel gestellte Geschichtswahrheit Ihnen ins Licht zu rücken und aus ihr die Folgerungen zu ziehen für unsere gegenwärtige Lage, für den „Kampf um die Schule", der uns verordnet ist, das ist die Aufgabe, die ich mir stelle.

Meine Freunde, der Satz, den man heutigen Tages bei Protestanten wie Katholiken als unstreitigen finden kann, „die Schule ist eine Tochter der Kirche", gehört zu jenen Halbwahrheiten, welche mehr verwirren als aufklären; aber nur ein Geschichtslügner konnte ihn überbieten durch den anderen: „Die christliche Volksschule ist so alt wie das Christenthum." [1]) Wohl hat das Christenthum, diese allerlehrhafteste und leutseligste Religion, im Gegensatz zu dem weltlichen Bildungsaristokratismus des Alterthums von Anbeginn seine heiligen Erkenntnisse auch den Geringsten mitzutheilen gesucht, aber der Katechumenat, den es hiezu einrichtete, war keine Schule für Kinder, geschweige denn eine allgemeine Volksbildungsanstalt. Und bald ward der Kirche in dem Heilandsauftrag „Gehet hin in alle Welt" das „Taufet sie" wichtiger als das „Lehret sie"; der vermeintliche Zauber des Sacraments mußte die immer mangelhaftere Spendung des Wortes ersetzen. Als unsere Vorfahren Christen wurden, da wurden sie es nach dürftiger Predigt durch die Taufe, aber mit dem „Lehret sie halten alles, was ich euch geboten habe" sah es für sie und ihre Kinder scheu aus; kaum daß die damaligen noch evangelisch angehauchten Klöster in ihrem nächsten Umkreis die geistige wie die räumliche Wildniß ein wenig lichteten. Dann

---

[1]) Ersterer Satz z. B. bei Buchrucker in Herzog-Plitts Encyklopädie, Artikel Schule und Kirche. Letzterer in den von Dr. Majunke mit zwei anderen „Wahrheitsfreunden" bearbeiteten „Geschichtslügen"; Paderborn 1884, S. 363 der 3. Aufl.

allerdings faßte der große Kaiser Karl den großen Gedanken der allgemeinen Volksschule, nicht „als gehorsamer Sohn der Kirche", wie man gesagt hat[1]), sondern als bewußter Träger christlicher Obrigkeit; — wie eine Weissagung auf Recht und Pflicht des christlichen Staates in dieser Sache. Aber die Klosterschulen, die er allenthalben anordnet und in die „ein jeder seinen Sohn schicken soll, ad discendas literas, bis er gut unterrichtet ist", und die Parochialschulen, die sein frommer Sohn hinzufügt, indem er die Geistlichen allgemein zum Schulamt verpflichtet, sind wohl nur spärlich ins Leben getreten und jedenfalls im Sturm der Folgezeiten verweht. Wohl bleibt auch unter den Ottonen der kaiserliche Hof ein Herd der edelsten Bildungsbestrebungen, deren auch hohe Frauen sich annehmen, aber dieselben greifen nicht in die Tiefe des Volkslebens hinunter, und als erst die cluniacensischen und hildebrandinischen Ideen die Welt beherrschen, da schrumpft trotz aller Aufschwünge der Scholastik und der Universitäten die Schulbildung zu einer pfäffisch-mönchischen zusammen, die den Fürsten und Rittern das Lesen- und Schreiben-lernen verleidet und selbst ihren Zöglingen das Latein zu einer Marter und Barbarei macht. Als im vierzehnten Jahrhundert die aufblühenden Städte sich Schulen zu schaffen beginnen, da bekriegt die Kirche dieselben; es ist eine beredte Notiz, daß 1338 die Rathsherren von Stendal, darunter ein Rudolf von Bismarcke, von dem Bischof von Halberstadt in den Bann gethan werden, weil sie nicht auf seinen Befehl ihre neuen Schulen aufgehoben und ihre Lehrer entlassen haben.[2]) Natürlich fehlt es nicht an einzelnen edlen Ausnahmen; Geert Grote's „Brüder vom gemeinsamen Leben" erbarmen sich in den Niederlanden des armen unwissenden Volkes; der greise Gerson katechisirt zur Verwunderung der Leute in Lyon kleine Kinder, aber das sind einzelne Sterne in tiefer Nacht. Die ganze Indolenz der mittelalterlichen Kirche in Bezug auf Volksunterricht spiegelt sich in der Einen Thatsache, daß sie nicht einmal einen Katechismus geschaffen hat. Und so könnte das Facit der mittelalterlichen Volksschulleistungen der Kirche nicht verneinender lauten, als Melanchthon es formulirt: „Apud adversarios nulla prorsus est catechesis puerorum",

---

[1]) So Buchrucker a. a. O. Als ob, was man damals „Kirche" nannte, es ihm befohlen hätte und als ob Karl der Große sich von Papst und Klerus etwas hätte befehlen lassen!

[2]) Aus Firnhaber, Die nassauische Simultanschule, 1886, I, 326.

bei unseren Gegnern gibt es schlechterdings keine Unterweisung der Jugend.[1])

Hier hat erst die Reformation im Großen Wandel geschafft, und doch auch sie nicht so unmittelbar und durchgreifend, wie man gewöhnlich denkt. Ihr vorangegangen ist der Humanismus und hat einen großen Bildungs- und Schuleifer erweckt, der aber in seinem antikisirenden Classicismus mit der Religion wenig, mit dem Gedanken der Volksschule gar nichts gemein hat. Ihn vertiefen und verwerthen die Reformatoren, indem sie ihn evangelischen und nationalen Motiven dienstbar machen. Die Reformatoren, neben Luther Melanchthon, Brenz, Bugenhagen, haben sich um das deutsche Schulwesen ungemeine Verdienste erworben, indem sie die bestehenden Schulen ebenso erheblich verbesserten als vermehrten; aber ihr Eifer galt der Gelehrtenschule, der Lateinschule; an eine Elementarschule auf deutscher Grundlage ward nicht gedacht, und die hie und da bestehenden deutschen Bürgerschulen wurden wenig geachtet. Auch Luther, obwohl ein deutsch-volksthümlicher Mensch wie Einer und in seinem Geiste die kindlichsten Saiten mit den genialsten vereinend, hat den Gedanken einer deutschen Volksschule noch nicht gefaßt. Vielmehr in seiner ungemeinen Hochschätzung gelehrter Bildung und in der brennenden Ueberzeugung, daß das reine Evangelium, wie es nur durch die Mittel der Sprach- und Geschichtswissenschaft wieder ans Tageslicht gekommen, so auch nur durch die Ausbreitung derselben classischen Bildung über das gesammte deutsche Bürgerthum erhalten werden könne, dringt er darauf, überall gelehrte Schulen zu errichten und womöglich die gesammte Jugend, auch die weibliche, in dieselben zu schicken. Dabei ist es höchst bemerkenswerth, daß er dies Bildungswesen seines Volkes, so sehr sich ihm dessen christlicher und evangelischer Charakter von selbst versteht, doch nicht an kirchliche Einrichtungen anlehnt; sondern die Obrigkeit, die Bürgermeister und Rathsherren der Städte ruft er auf und erklärt sie schuldig, überall solche christlichen Schulen aufzurichten und zu unterhalten. Nun aber liegt auf der Hand, daß man diese Lateinbildung bei allem besten Willen nicht in die untersten Stände, bis zu den Knechten und Mägden, ausdehnen konnte: und doch forderte die Reformation grundsätzlich, daß jedem getauften Menschenkinde der persönliche Glaube ermöglicht werde

---

[1]) Apologia Aug. Conf., Art. VIII.

durch Unterweisung in der seligmachenden Wahrheit. Hier entspringt Luthers andere und größere pädagogische That: in seinem kleinen Katechismus, diesem kindlich-genialsten aller seiner Werke, schafft er das wichtigste und wirksamste Lehrmittel für die künftige Volksschule. Für die künftige, denn an eine von hier aus sich crystallisirende Schule hat er nicht gedacht; er hat gedacht, daß der Hausvater seinen Kindern und Gesinde diesen Elementarunterricht im Christenthum ertheilen solle, und der Prediger den Erwachsenen, der Gemeinde. Aber der Hausvater wie der Prediger versagte weit und breit, und so kamen die Epigonen darauf, den Küster, den man überhaupt zu einer Art Hülfsgeistlichen prägte, mit dem Einlernen des Katechismus und so mit der Vorbereitung der Jugend auf die erste Communion zu betrauen. Das ist der wirkliche Anfang unserer Volksschule; aus dem Küster geht der Elementarschulmeister hervor. Aber ein höchst kümmerlicher und unzulänglicher Anfang. Vom Katechismus abgesehen, fehlt zur Volksschule alles, die Schulstube, Lese- und Schreibmaterial und vor allem jede Idee von Methode; die Küster, meist ganz ungebildete Stümper, ersetzen was ihnen an Kenntnissen und Lehrgeschick fehlt, durch die roheste Mißhandlung der Kinder, so daß diese Küsterschule wieder wird, was nach Luther die alte Mönchsschule war, eine Marterkammer und Hölle der Jugend. Dabei wird in ihr ebensowenig Christenthum gelernt, wie in jener Latein: der Katechismus wird eingebläut, aber nicht gelehrt und verstanden. Wer nicht sowohl auf die Schulordnungen des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts sieht, denen es an Anforderungen nicht fehlt, aber an Ausführungen; wer die wirklichen Zustände des damaligen Volksunterrichts ansieht, der kann nicht leugnen: auch die evangelische Kirche hat unserm Volke die Schule nicht zu geben vermocht.

Diese dürftigen Anfänge unserer Volksschule hat der dreißigjährige Krieg vernichtet, und was davon landeskirchliche Verordnungen nachher etwa wieder ins Leben riefen, war des Aufweckens nicht werth. Aber der grausam verwüstete Baum des deutschen Protestantismus trug eine unverwüstliche Lebenskraft in sich, um auch neben dem vorerst erstarrten kirchlichen Triebe neue Aeste und Blüthenzweige zu treiben, und zu denen gehört inmitten der äußersten Verwilderung eine neue humane Pädagogie. Jetzt erst beginnt man über das Geheimniß des Unterrichts und der Erziehung methodisch nachzudenken; jetzt erst treten einer um den andern die großen

Menschenfreunde auf, welche unserer Volksschule im heutigen Sinne Bahn gebrochen haben. Allen voran inmitten der Schrecknisse des großen Krieges der edle Amos Comenius, der Unionsfreund inmitten des äußersten Confessionalismus, der letzte Bischof der schändlich unterdrückten mährischen Brüder, bis zum späten Lebensende ein Europa durchirrender Exulant. Allezeit, wofür er als Greis Gott dankt, „ein Mensch der Sehnsucht", sinnt er sein Leben lang über die Mittel und Wege, um für bessere Zeiten ein besseres Geschlecht heranzubilden. „Bis jetzt", sagt er, „haben die Schulen nicht darauf hingearbeitet, daß die Kinder wie junge Bäume aus eigener Wurzel Triebe entwickelten, sondern nur daß sie sie mit anderweit abgebrochenen Zweiglein behängten." Der menschlichen, der kindlichen Natur muß der Unterricht folgen, denn alles Natürliche geht von selbst; die Anlage des Kindes muß man ausbilden, und es ist eine Anlage für Zeit und Ewigkeit. Von der sinnlichen Anschauung muß ausgegangen werden und fortgeschritten zum Gedächtniß, vom Gedächtniß zum Verstand, vom Verstand zur Urtheilsbildung. Nicht mit den Sprachen muß man beginnen, sondern mit den Dingen, deren Namen die Sprache nennt, nicht mit fremden Sprachen, sondern mit der Muttersprache. Frühe werde dem Kinde seine Ewigkeitsbestimmung zum Bewußtsein gebracht, aber im rechten Verhältniß des Innerlichen und des Aeußerlichen der Religion, damit weder Schwärmerei noch todter Gedächtnißkram entstehe. Und diese lebendige Entwickelung seiner Natur durch die Welt zu Gott hin soll jedem Menschenkinde zu Theil werden, auch dem ärmsten und geringsten; denn jeder Mensch ist ein Mikrokosmus und hat einen Anspruch darauf, daß durch geistige Erfassung der Welt das Ebenbild Gottes in ihm herausgebildet werde. Die ganze neuere Pädagogik, das ganze deutsch-christliche Volksschulideal keimt in diesen Ideen des Comenius. — Ein halbes Jahrhundert nachher, und diesen Weissagungen kann ein Stück Verwirklichung folgen. Spener hatte den Leuten das Evangelium wieder lebendig, den Kindern den Katechismus wieder flüssig gemacht: auf diesem Wege fortschreitend kommt sein großer Schüler A. H. Francke zu seiner Armenschule und seinem Waisenhaus, und in demselben zur Entfaltung eines mannigfachen Schulwesens, das den Unterricht zur Erziehung erhebt, neben den Schülern auch Lehrer bildet und über der methodistisch gepflegten Gottseligkeit eine deutsche und praktische Bildung fürs Erdenleben nicht vergißt; es ist ein fruchtbares,

weithin wirkendes Vorbild, welches das hallische Waisenhaus gibt. Dem Zeitalter des Pietismus folgt das der Aufklärung mit besonderem pädagogischen Eifer. Was es, von Rousseau'schen Ideen getrieben, auf dem Erziehungsgebiet anstrebt, ist doch nur die einseitige Ueberspannung und damit Karikirung des Comenius'schen Gedankens vom Anschluß der Bildung an die kindliche Natur, eine deistisch-naturalistische Ueberspannung, bei der die Ewigkeitsnatur des Kindes, welche allein durch das Christenthum entfaltet werden kann, nothwendig zu kurz kommt. Allein die hervorragendsten deutsch-protestantischen Vertreter dieser Richtung, ein Eberhard von Rochow und der Schweizer Pestalozzi, haben den Rousseau'schen Naturalismus durch soviel sittlichen Ernst und soviel christliche Frömmigkeit ermäßigt und ergänzt, daß in ihren Händen auch diese Periode nicht ein Abbruch, sondern ein Fortschritt der gesunden Entwickelung wird. Angeregt durch das Basedow'sche Philanthropin, aber erst durch den hülflosen Stumpfsinn seiner Bauern, an dem Vernunft, Religion und Nächstenliebe abgleiten, zu thätigem Mitleid erweckt, wird der märkische Junker und Erbherr auf Reckahn zum Dorfschulreformer, der auf seinem Gute eine ländliche Musterschule herstellt, das Nachsinnen über die beste Methode, die Vernunft im Landvolk zu wecken, zu seinem Lebensberuf macht, und vermöge der Beachtung, die er dem Minister von Zedlitz abgewinnt, das ganze preußische Landschulwesen innerlich beleben darf. — Und nun wird endlich inmitten des Zeitalters der Revolution und Freiheitskriege Pestalozzi der Apostel und der Märtyrer des volkspädagogischen Ideals. Auch in ihm arbeitet in rastlosem Triebe die Rousseau'sche Idee der naturgemäßen Erziehung, aber vielmehr in der frommen Fassung des Comenius, so daß ihm das tiefste Geheimniß der menschlichen Natur der Kindessinn für den Vatersinn der Gottheit bleibt, durch dessen Herstellung Jesus Christus der Erlöser der Welt geworden ist. Und aus dem „Mich jammert des Volkes", das er von diesem Meister gelernt hat, quillt ihm jene Macht selbstloser Begeisterung, mit der er, der Mann, der sich selbst nicht helfen konnte, so vielen geholfen hat; denn die Ströme lebendigen Wassers, die von ihm in die Lehrerwelt ausgegangen sind, rinnen bis heute.

Nun aber wären alle diese hohen Männer Propheten in der Wüste geblieben, wenn der deutsch-christliche Staat ihnen nicht die Hand gereicht und die Volksschule, die sie als Ideal verkündeten und im Modell hinstellten, zu einer öffentlichen allverpflichtenden

Institution gemacht hätte. Hier zeigt ein Verhältniß, welches wir so oft von seiner unverkennbaren Schattenseite betrachten, die reformatorische Ueberantwortung des Kirchenregiments an die evangelische Obrigkeit, auch einmal seine Lichtseite: eben durch diese Uebernahme des evangelischen Kirchenregiments gewinnt der deutsche Particularstaat die höchste Idee, deren er fähig ist, nicht blos Schutzherr nach Außen und Rechtspfleger nach Innen, sondern rechtlicher Träger des gesammten Culturlebens in dem ihm anvertrauten Volke zu sein, und aus dieser höchsten, protestantischen Staatsidee heraus nehmen nun von der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts an unsere evangelischen Obrigkeiten die Volksschule als Staatssache in die Hand. Allen voran der beste Fürst, den jenes traurigste Zeitalter deutscher Geschichte neben dem großen Kurfürsten gehabt hat, Ernst der Fromme von Gotha, der noch unter den Verheerungen des dreißigjährigen Krieges ein allgemeines Volksschulwesen in seinem Lande nicht blos decretirt, sondern mit den Mitteln der eben sich regenden jungen Pädagogik ins Leben ruft. Von da ab übernehmen die brandenburgisch-preußischen Könige in dieser großen und guten Volkssache die Führung. Angeregt vom Geiste und Vorbilde A. H. Francke's stiftet Friedrich Wilhelm I. das erste Schullehrerseminar, ordnet ein Volksschulsystem im ganzen Lande an und stattet es mit Gemeinde- und Staatsmitteln ob auch kümmerlich, doch nach Kräften aus. Sein großer Sohn fährt fort auf dieser Bahn; durch einen frommen Anhänger Spener's läßt er 1748 ein Lehrerseminar in Berlin begründen und 1763 das weithin epochemachende Generalschulreglement aufstellen, die durchaus christlich gedachte gesetzliche Grundlage der preußischen Volksschule, die dann durch die Verwerthung der Rochow'schen Rathschläge inneres Leben gewinnt. Ebenso haben hernach unter den großen Wiedergeburtsbestrebungen der Jahre 1807—1813 Volksschulreformen ihre Stelle eingenommen; die Regierung hat eine Anzahl junger Lehrer zu Pestalozzi geschickt, von dem sie mit heiligem Feuer entzündet wiederkehrten, um Pestalozzi'schen Geist in die preußische Schule zu pflanzen. Und in demselben Sinne und Geiste ist, trotz vorübergehender Schwankungen, wie die Raumer'schen Regulative und der Zedlitz'sche Schulgesetzentwurf sie bezeichnen, weitergestrebt worden bis heute, in Wechselwirkung pädagogischer Wissenschaft und staatlicher Pflege, unter lebhafter Theilnahme der communalen Selbstverwaltung, und die kleineren deutsch-protestantischen Staaten sind nicht dahinten geblieben.

Sie sehen, das alles ist kein Werk der amtlichen evangelischen Kirche, wiewohl evangelische Geistliche und Kirchenbehörden theils als Freiwillige, theils als Staatsorgane reichlich daran mitgearbeitet haben; es ist das Werk des freieren protestantischen Geistes, wie er sich nach dem Abblühen der altprotestantischen Orthodoxie in weltlicheren Formen entwickelt hat, und das Werk des seine Aufgabe höher spannenden deutsch-protestantischen Staates. Aber allerdings das Werk des deutschen Protestantismus: alle die großen Bahnbrecher der neueren Pädagogik, ein Comenius, Francke, v. Rochow, Pestalozzi, alle die großen Fürsten, die wir als Schulpfleger genannt, von Ernst dem Frommen an, sind Zöglinge der Reformation, sind Protestanten. — Man fragt sich: wie ist es denn aber im nachreformatorischen Katholicismus gewesen, wie ist es denn doch auch zu einer katholischen Volksschule in Deutschland gekommen, und die Antwort der Geschichte auf diese Frage ist denkwürdig genug. Die römische Kirche als solche hat auch nach der Reformation für eine Volksschule lediglich nichts gethan. Wohl hat sie nach dem Vorbild der Reformation sich endlich einen Katechismus geschaffen und den Pfarrern die Einprägung desselben aufgegeben, aber daraus hat sich nichts entwickelt. Wohl haben die Jesuiten bereits im sechzehnten Jahrhundert zur Concurrenz mit den Protestanten ein glänzendes Schulwesen ausgebildet, aber gerade die Volksschule hatte in demselben nie eine Stelle; sie brauchten gelehrte Bildungsanstalten, um die höheren Stände in die Hand zu bekommen; aber der gemeine Mann sollte in der Unwissenheit bleiben, in der er leichter blindlings zu regieren war. Nur da, wo es galt, eine protestantische Schule zu vernichten, haben die Jesuiten sich vorübergehend zum Elementarunterricht herabgelassen; war der Zweck erreicht, so ließen sie das Mittel fallen. Unter ihrem Einfluß wurde es 1578 in Baiern Losung, „der Schulmeister Anzahl soviel thunlich als möglich einzuziehen“; 1616 wurden die Lateinschulen auf den Dörfern aufgehoben und die Errichtung neuer deutscher Schulen verboten. Die sogenannten Trivialschulen, welche hin und wieder im katholischen Deutschland fortbestanden, waren elende Prügelanstalten im alten Stil, und dieser alte Stil waltete bis tief ins achtzehnte Jahrhundert hinein: noch ein volles Jahrhundert seit das verblutete protestantische Deutschland sich zu neuen Entwickelungen aufgerafft hatte, herrschte im katholischen der geistige Tod. Da geschah es im Jahre 1761, daß in dem unlängst preußisch gewordenen Schlesien ein wohlwollender, aufgeklärter Priester, Schul-

aufseher des Saganer Kreises, der Prälat v. Felbiger, das Elend dieser Schulzustände empfand und zugleich von den jungen Unterrichtskünsten des Berliner Seminars vernahm: incognito reist er hin, sieht und bewundert, und versucht daheim nachzuahmen. Aber es ging nicht, weil schlechterdings keine brauchbaren Lehrkräfte aufzutreiben waren. Da wendet er tausend Thaler daran und schickt heimlich eine Anzahl von Aspiranten in das protestantische Seminar in Berlin zur Ausbildung, und mit deren Hülfe kann er nun Volksschulen einrichten, in denen man wirklich Lesen, Schreiben und Rechnen, auch Religion und andere guten Dinge lernt. Der treue Mann gibt sich ganz dem Beruf eines Schulreformators hin, besucht nochmals protestantische Seminare, sucht Schullehrer zu bilden, verfaßt Katechismen und andere Schulbücher, und die preußische Regierung, die ihr Generalschulreglement 1764 auch auf das katholische Schlesien ausdehnt, kommt ihm zu Hülfe, so daß er in der ganzen Provinz ein ordentliches Schulwesen herstellen kann. Aber auch im übrigen katholischen Deutschland, in dessen Regierungskreisen damals ein humanistischer, antijesuitischer Geist erwacht, wird man auf Felbigers Bestrebungen aufmerksam. In Baiern, in den geistlichen Territorien findet er Nachahmung; Maria Theresia beruft ihn nach Oesterreich und macht ihn zum reformirenden Generaldirector des gesammten dortigen Schulwesens; erst an der Launenhaftigkeit des Kaisers Joseph, der bekanntlich „immer den zweiten Schritt vor dem ersten that“, ist er gescheitert. Das ist der Ursprung der katholischen deutschen Volksschule. Sie sehen, sie ist ein mittelbar protestantisches Erzeugniß, ein Reis vom Baume protestantischer Entwickelung. Nicht nur, daß sie geradezu dem protestantischen Vorbilde abgesehen und nachgebildet ist: sie entstammt auch einer Geistesrichtung im deutschen Katholicismus, in der es unmöglich ist eine Frucht der Reformation zu verkennen, jenem aufgeklärten, national gerichteten, reformgesinnten Katholicismus, dem wir heute nur noch im engen Kreise der Altkatholiken begegnen, der uns aber vor einem Jahrhundert eine zunehmende geistige Einigung des confessionell zerrissenen deutschen Volkes verhieß. Und welch ein Gottesglück für unser Volk, daß ihm nach der furchtbaren Zerspaltung, welche die Gegenreformation ihm angethan, kraft seiner Volksschule nun doch ein einheitliches geistige Leben erblühte; welch ein Triumph unserer Reformation, daß sie, die im siebzehnten Jahrhundert im halben Deutschland gewaltsam rückgängig gemachte, nun doch in der Gesammtheit unseres Volkes auf dem Wege der Jugendbildung durchsickerte!

Aber nun lohnt es sich zum Verständniß der Kämpfe der Gegenwart, daß wir auf unsere These von „Protestantismus und Volksschule“ gleichsam die Gegenprobe machen, und den Volksschultrieb jenes anderen, römischen-jesuitischen Katholicismus, welcher seit dem Tridentinum allenthalben vorgeherrscht und in unseren Zeiten jenen humanen und nationalen nahezu vertilgt hat, weiter verfolgen. Als im Jahre 1770 in Baiern unter der Gunst Maximilian Josephs der ehemalige Benedictiner Heinrich Braun die Felbiger'sche Schulreform einzuführen begann, da beschuldigten ihn die Jesuiten „lutherischer Ketzerei“; — sie redeten wie Kajaphas, ohne es zu wissen und zu wollen, tiefere Wahrheit. Und trotz der bald folgenden Aufhebung des Jesuitenordens gelang es im Jahre 1780, Braun aus der Leitung des Unterrichtswesens zu verdrängen und dieselbe der Klostergeistlichkeit in die Hände zu geben: die Frucht war, daß, als im Jahre 1790 ein bairischer Edelmann seinen Bauern ein Noth- und Hülfsbüchlein in die Hand gab, von 5000 eben neun es zu lesen vermochten.[1]) Indeß in Deutschland, wo sich die Confessionen gleichstanden und immer mehr mischten, mußte auch der Ultramontanste auf die Dauer einsehen, daß man, schon um sich politisch und social zu behaupten, so nicht dahinten bleiben dürfe, und so ist denn im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts das bairische Volksschulwesen dem des übrigen Deutschlands wenigstens äußerlich nachgekommen. Um das Herzensverhältniß von Protestantismus und Katholicismus zur Volksschule zu würdigen, muß man nicht Deutschland mit Deutschland, sondern Deutschland mit Ausland, und Ausland mit Ausland vergleichen. Da sagt uns denn die Statistik, diese nüchterne unparteiische Wissenschaft, daß in den achtziger Jahren unseres Jahrhunderts in Deutschland auf hundert Menschen 1,27 % Analphabeten kamen, wobei Preußen vermöge seiner polnisch-katholischen Ostmarken mit 1,97 hinter den kleineren deutschen Staaten (Baiern 0,8, Württemberg und Baden 0,2, Sachsen 0,15) etwas zurückstand; daß der protestantische Norden, Dänemark mit 0,36, Schweden mit 0,4 letzteren nahezu gleichstand, während die katholischen Länder das Zehn- bis Vierzigfache an elementarisch Ungebildeten aufwiesen, Frankreich nahezu 15 %, Belgien 17,48, das diesseitige Oesterreich fast 39, das jenseitige über 50 vom Hundert; in Belgien hat sich unter der bekannten Klerikalisirung des Staates und der Schule die

---

[1]) Heppe, Geschichte des deutschen Volksschulwesens, Bd. III, S. 21.

Zahl der Analphabeten von 1881 bis 1893 von 17% auf 38 gesteigert. Ist es nicht eine Notiz, die ganze Bände spricht, daß das nordisch-arme protestantische Finnland auf 100 Einwohner nur 1,9 Analphabeten zählte, während Italien, das alte Kulturland, das Mutterland der römischen Kirche deren 47,74 aufwies, und im Königreich beider Sicilien im Jahre 1861 von der neuen nationalen Regierung unter 100 männlichen Einwohnern 83,5, unter 100 weiblichen 93,8 vorgefunden wurden, die — bei einem ausschließlich in geistlichen Händen gelegenen Unterrichtssystem — nicht lesen und schreiben gelernt? Aber den besten Gradmesser für den Volksschultrieb des römischen Katholicismus werden wir doch da haben, wo der Papst nicht nur als gegenwärtiges Kirchenoberhaupt, sondern zugleich als Landesherr und Landesvater für Volkserziehung zu sorgen hatte. Nun lesen wir in Broch's Geschichte des Kirchenstaates von einer päpstlichen Volksschule überhaupt nichts, desto mehr vom Brigantenthum. Wir finden nur die beiden Notizen, Leo XII. habe alle auf eine Verbesserung des Unterrichtswesens gerichteten Hoffnungen dadurch vernichtet, daß er sämmtliche Anstalten den Jesuiten übergab, welche dieselben nach Vertreibung tüchtigerer Lehrkräfte zu bloßen Abrichteanstalten für Latein heruntergedrückt; und weiter, daß im Jahre 1859 unter Pio IX. der Staatshaushalt nahezu siebenmal soviel für Gefängnisse ausgesetzt habe, als für Unterrichtszwecke. Anderweit finde ich die Notiz, daß im Jahre 1869, unmittelbar vor dem Verenden des von unseren Ultramontanen so menschenfreundlich zurückbegehrten Kirchenstaates, nach einer von den Pfarrern aufgenommenen Statistik von 100 Laien gerade Einer zu lesen verstand, während auf 33 bereits ein Geistlicher kam.[1] Das übertrifft also weitaus alles, was die von weltlichen Regierungen beherrschten katholischen Länder an Verwahrlosung aufweisen. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!"

Die Gründe dieser furchtbar beredten Ziffern liegen tiefer als in den Schicksalen und Zuständen einzelner Länder; — namentlich in Frankreich haben Kleriker und Laien, Ordensverbände und Regierungen sich mitunter aufs ernstlichste um den Volksunterricht bemüht,

---

[1]) Diese sämmtlichen Notizen aus Hummel, „Was gibt der Protestantismus den ihm zugehörigen Völkern bis heute vor den römisch-katholischen voraus?" Eine höchst lehrreiche kleine Schrift, die wir bei dieser Gelegenheit aufs Beste empfehlen. (Leipzig, C. Braun.)

ohne Durchgreifendes zu erreichen —; die Gründe liegen, wie die beiderseitige Gruppirung der erwähnten Länder zeigt, vor allem in dem Charakterunterschied der beiden rivalisirenden Confessionen. Katholicismus und Protestantismus stehen eben grundverschieden zu allem, was bei der Volksschule wesentlich in Betracht kommt: zur Menschenseele, zum Welterkennen, zum Staate. Der Protestantismus erstrebt des Menschen geistig-sittliche Selbständigkeit; sein rechtfertigender Glaube ist ihm freieste persönliche Herzensthat, die sich ohne Erkenntniß der Heilswahrheit nicht zu erzeugen, geschweige denn zu behaupten vermag, und so ist er lernbedürftig und bildungsfreundlich von Haus aus; aus dem weltgeschichtlichen Bunde von Glaube und Bildung, wie er sich in dem Bunde von Luther und Melanchthon typisch darstellt, ist er geboren. Dem Katholicismus ist der Glaube die gehorsame Unterwerfung des unmündigen Verstandes unter die mütterlichen Lehren der Kirche, welche dem Menschen für dieses Opfer seines Intellectes und selbständigen Charakters seine Seligkeit verbürgt, und so liebt er es, daß der Mensch in seiner Mutter Schooße ruhig weiterträume, und scheut sein Selbstdenken und Wissenwollen als die Quelle des Zweifels und der Ketzerei. — Wiederum ist der Protestantismus bei all seinem Gotteszuge weltoffen; er unterscheidet wohl Welt und Gottesreich, aber er scheidet sie nicht, sondern betrachtet die Welt als des Gottesreiches Unterlage und Durchdringungsobject. Und so greift er auch im Erkennen herzhaft hinein in Natur und Weltgeschichte, in der guten Zuversicht, daß sich in denselben kein anderer Gott offenbaren könne, als in der heiligen Schrift. Nicht erst im modernen Protestantismus, sondern ahnungsvoll schon bei Luther bricht das durch: „Jetzt sehen wir", äußert er einmal, „die Creaturen gar recht an, mehr denn vordem im Papstthum; in Gottes Creaturen erkennen wir die Macht seines Wortes, auch in einem Pfirsichkern, da er die harte Schale durchbricht . . . Erasmus achtet das nicht, siehet die Creaturen an, wie die Küh ein neu Thor." Und ebenso rühmt er die Historie als die Quelle der Lebensweisheit; nur daß ein Löwenherz dazu gehöre, unerschrocken die Wahrheit zu schreiben. Der Katholicismus dagegen setzt Welt und Gottesreich in eine unausgleichbare Spannung: indem er als Gottesreich seine sichtbare Kirche denkt, findet er, daß dieselbe die Welt nicht von innen heraus zu überwinden und zu verklären, sondern nur äußerlich — sei's despotisch, sei's ascetisch — zu bändigen vermag, und so ist ihm schon das frei-erkennende

Eindringen in die Welt antipathisch. Die Natur ist ihm unheimlich, denn ihre Erforschung bedroht den unnatürlichen Mirakelglauben, von dem er zehrt. Die Geschichte nicht minder: sie muß ja nach Cardinal Mannings interessantem Spruche erst „vom Dogma besiegt“ werden, damit sie die römische Kirchen- und Papstlegende nicht Lügen strafe. Höchstens der gefeite priesterlich-mönchische Gelehrte darf in diese Labyrinthe eingelassen werden, nimmermehr aber das Volk. — Der Staat endlich ist dem Protestantismus, wie aus Luthers Munde allbekannt, eine von der Kirche unabhängige Ordnung Gottes, allerdings nicht befugt, die Gewissen zu binden und der Seele Gesetze zu geben, aber befugt und verpflichtet, gute Zucht und Sitte im Volke zu pflegen und, wie der Hausvater im Hause, so im Volke auf Unterweisung und Erziehung im Wort und allem Willen Gottes zu halten. Dem Katholicismus dagegen ist er ein Vasall der Kirche, ein Knecht, den Gott ihr hienieden beigegeben hat, in der menschlichen Gesellschaft die Nachtwächterdienste zu thun und die zu züchtigen, welche dem Stellvertreter Gottes nicht aufs Wort gehorchen: was maßt er sich an, über die Geister zu verfügen, Lehramt aufzurichten und sogar im Christenthum unterweisen zu lassen? „Aller Unterricht, sowohl der öffentliche wie der private, muß von der kirchlichen Autorität geleitet und überwacht werden“, schreibt Pio IX. im Jahre 1864 an den Kaiser Maximilian von Mexiko, — natürlich nicht blos für Mexiko. Man kann sich vorstellen, was für eine unleidliche Usurpation, was für ein Eingriff in die Rechte Gottes und seiner heiligen Kirche in den Augen derer, denen solch eine Papststimme die unfehlbare Gottesstimme ist, unsere Staatsschule sein muß, schon allein darum, weil der Staat sie errichtet hat, sie leitet und überwacht. Aber auch der ganze Geist, der in ihr von ihrem protestantischen Ursprunge her herrscht, dies ganze immer klarer und voller heraustretende Ziel, selbständige Gottesmenschen zu bilden, welche der Welt mächtig seien und keiner Gängelbande bedürfen, ist ihnen ein Greuel. Sie fühlen den protestantischen Geisteszug, der durch das Leben der deutschen Volksschule hindurchgeht auch da, wo sie dem katholischen Volke dient, den protestantischen Blutstropfen, den sie jedem tüchtigeren Schüler mitgibt, und sie wollen ihn heraushaben, ob auch diese Volksschule sammt dem deutschen Volke darüber zerbräche. Nicht als ob bei allen unseren Ultramontanen diese Stimmung gleich bewußt und folgerichtig durchgebildet wäre, — Graf Hoensbroech hat erst neulich nachgewiesen,

daß selbst unsere ultramontanen Parlamentarier es noch nicht fertiggebracht haben, ganz correct römisch und nicht mehr halb deutsch zu denken, — aber bewußt und folgerichtig ist sie durchgebildet bei denen, welche am besten wissen, was sie wollen, und ebendarum die Anderen leiten. Ueber das Portal „jeder nicht wahrhaft kirchlichen Schule", also jedenfalls über jede unserer Staatsschulen, setzt der Jesuit v. Hammerstein in wahrhaft infernalischem Haß als „Kainsmaal" Dante's Inschrift der Höllenpforte:

„Durch mich geht's ein zum Volke der Verlornen;
Haß gegen Gott war meines Daseins Grund." [1]

Beiläufig, ein Vers ins Album des deutschen Bundesrathes, wenn er sich wieder einmal über die Zurückberufung der Jesuiten nach Deutschland besinnen wird. —

Hier, meine Freunde, liegen die Ursachen des „Kampfes um die Schule", mit dem wir gegenwärtig in Deutschland heimgesucht sind. Was wir unter diesem Titel erleben, ist nichts anderes, als ein neuer Act des großen Reactionsdramas, das neben den Excessen des von der Reformation entfesselten Freiheits- und Fortschrittsgeistes unser Jahrhundert durchzieht. Die römische Kirche, von allen besseren Anwandlungen, von den humanistischen, nationalen, evangelischen Ansätzen, die sie vor hundert Jahren aufwies, völlig zurückgekommen und zum folgerichtigen Ultramontanismus und Jesuitismus entartet, macht in unserm Vaterlande den Versuch, auch diesen Ertrag unserer deutschen Geschichte zu verfälschen, auch diese Frucht der Reformation in unserm Volks- und Geistesleben zu vergiften, und nicht wenige deutsche Protestanten, welche sich ihre eigene Kirche nur als eine von ein paar Druckfehlern gereinigte Duodezausgabe des römischen Folianten denken können, leisten ihr Hand- und Spanndienste dabei. Ich bitte Sie, die Rechtstitel zu würdigen, mit denen die Centrumspartei und -presse seit Jahren auf unsere Volksschule die Hand legt. „Die Schule", rief Windthorst auf dem Katholikentage von 1887 aus, „gehört der Kirche ganz allein", ein Satz, der nach dem, was uns die Geschichte über den Ursprung der Volksschule sagt, eigentlich nur einen Sinn hat, wenn „Eigenthum Diebstahl" oder Diebstahl Eigenthum ist. Man ersinnt einen dogmatischen Rechtstitel auf ein fremdes Besitzthum, das man weder geschaffen noch erworben hat, und man behält dabei nicht nur ein ruhiges

---

[1]) P. Hoensbroech, „Moderner Jesuitismus".

Gewissen, sondern imponirt auch mit seinen Ansprüchen der Welt. Hier heißt das Dogma, das die Geschichte besiegt: „Die Schule ist die Tochter der Kirche", also hat die Kirche mütterliche Rechte über sie: ein Satz, der wenigstens was die Volksschule und die römische Kirche angeht, die Wahrheit vollständig auf den Kopf stellt: oder wäre das eine Mutter, die das Kind weder geboren, noch erzogen, noch je ein Herz für dasselbe gezeigt hat? Freilich, es gibt auch Stiefmütter, welche die ihnen fremde Tochter nur in ihre Gewalt bringen möchten, um sie aus dem Wege zu schaffen, — ich meine nur: sie in ein Kloster zu stecken! — Man begreift bei dieser Beschaffenheit des idealen Rechtstitels, daß daneben auch ein positiver gesucht worden ist. Man hat ihn gefunden in der Bestimmung des Westphälischen Friedens, daß den beiden Confessionen ihre Schulannexa verbleiben sollten. Die Komik ist etwas stark; denn nicht nur war zur Zeit des Westphälischen Friedens unsere Volksschule noch gar nicht vorhanden, sondern es hat bekanntlich der unfehlbare Papst den ganzen Westphälischen Frieden für ungültig erklärt. Aber man hat ja auch moralische Rechtstitel, — man redet von einem „Befreiungswerk", das man an der Volksschule, der armen, von der Despotie des Staates geknechteten Volksschule, zu vollbringen habe. Ich weiß nicht, ob man damit für die Freiheit der Kinder, nicht in die Schule zu gehen, für die Freiheit der Eltern, ihre Kinder ohne Schulunterricht aufwachsen zu lassen wie im ehemaligen Kirchenstaat, zu Felde zu ziehen vorhat; ich weiß nur, daß der Ultramontanismus, so oft er das Wort Freiheit in den Mund nimmt, eine Knechtung im Sinne hat. Die katholischen Lehrer wissen, was für eine Freiheit unter dem Regiment der „Kirche" ihnen winken würde; ein wenig ausgeplaudert hat es vor zehn Jahren eine ultramontane Stimme in Hessen: sie beklagte „das viele Geld", welches der Staat an die Lehrer wende und welches „eine Unabhängigkeit zur Folge habe, die nicht zu loben sei." [1]) Nun aber erst die Gewissensfreiheit, die Religionsfreiheit! Hat nicht Christus, da er zu seinen Aposteln sprach: „Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker", ihnen und ihren Amtsnachfolgern allein

---

[1]) Vademecum für die Feinde unseres staatlichen Volksschulwesens. Extraabdruck aus dem „Schulboten von Hessen", Darmstadt 1886, S. 7. Eine offenbar aus altkatholischer Feder stammende vortreffliche, reichhaltige Schrift, welche noch heute Beachtung verdient.

das Recht zugesprochen, das Evangelium zu lehren; ist es nicht eine unerträgliche Anmaßung des Staates, daß er in seinen Schulen von seinen Lehrern katholisches Christenthum lehren läßt? Ich meine doch nicht, daß Christus, als er zu den Elfen sprach: Lehret alle Völker, seinen übrigen Jüngern habe verbieten wollen, dasselbe zu thun; und die Apostel selbst haben es offenbar nicht gemeint, denn laut der Apostelgeschichte haben sie jeden das Evangelium predigen lassen, der es konnte und wollte, ohne ihn an eine missio canonica zu binden. Noch weniger aber hat Christus mit jenem Weltmissionsauftrag seinen Aposteln ein Privilegium geben wollen, sich in alle in der Welt bestehenden Schulanstalten einzudrängen und in ihnen die Herren zu spielen. Man sollte denken, die Kirche hätte vielmehr alle Ursache, dem Staate dafür dankbar zu sein, daß er ihre Religion in seinen Schulen lehren läßt, zumal er das nur thun läßt von Lehrern, welche ihr angehören und von ihr dazu vorgebildet sind; auch ihr jede mögliche Bürgschaft dafür gibt, daß von denselben nichts wider ihr Bekenntniß gelehrt werde.[1]) Das sind die Hauptargumente, mit denen der Ultramontanismus die Volksschule im katholischen Deutschland, die er weder vernichten noch entbehren zu können einsieht, für seinen Besitz reclamirt: wie faul muß doch eine Sache sein, die mit solchen Sophismen beschönigt werden muß! Da war es doch hübscher, wenn der gegenwärtige hochwürdige Bischof von Mainz mit der ihm eigenthümlichen Gradheit im Jahre 1863 mit der Sprache offen herausging: „Wer das Scepter in den Schulen führt, der regiert die künftige Generation; darum müssen alle Parteien nach der Schulherrschaft trachten.“[2]) Also um die „Schulherrschaft“ und durch sie um die Volksherrschaft handelt es sich, um das dem Staate zu entreißende „Scepter in den Schulen“, welches das „Regieren der künftigen Generation“ verbürgt: der deutsche Staat merke sich das!

Oder sollte der deutsche Staat etwa dies Scepter der Schule und damit der Zukunft um des lieben Friedens willen der Papstkirche überlassen? Wir alle fühlen, das ist eine Frage, die man in Deutschland, wenn man lediglich seiner gesunden Vernunft folgt,

---

[1]) Im preußischen Landtag ist den Schulklagen des Centrums gegenüber festgestellt worden, daß seit Jahren keine kirchliche Beschwerde wider katholischen Religionsunterricht bekannt geworden, jedenfalls keine seitens der Regierung unerledigt geblieben sei.

[2]) Vademecum, S. 34.

eigentlich gar nicht aufwerfen dürfte: aber der furchtbare Canossagang des Staates, welcher Deutschland heute nicht minder zerrüttet, wie der des elften Jahrhunderts, die unerschöpflichen Zugeständnisse, welche man regierungsseitig der vaticanischen Kirche gemacht hat und fortwährend macht, dazu die Unterstützung, welche den ultramontanen Schulansprüchen auch von verblendeten Protestanten zu Theil wird, nöthigen sie uns dennoch auf. Wir sind doch nicht sicher, daß es nicht Staatsmänner gibt, welche denken: „Es handelt sich ja nur um die katholische Volksschule, die Herrschaft in der protestantischen bleibt uns ja doch. Und auch bei der katholischen handelt es sich ja nur um ein „Condominium“[1]): trotz jenes Windthorst'schen Spruches, daß die Schule der Kirche allein gehöre, ist man schon so billig, dem Staate auch ein Stück Schulregiment zu belassen (— namentlich ist das als sein Recht ultramontanerseits anerkannt, für gesunde Schulräume zu sorgen und die Lehrergehalte zu bezahlen! —); man wird ja mit sich reden lassen, aber wenn wir gar kein Zugeständniß machen, so bekommen wir die paar neuen Kreuzer nicht bewilligt, die wir brauchen.“ Nun, was zunächst dies letzte Motiv anginge: das hieße das Erstgeburtsrecht des deutschen Staates um ein paar Kreuzer verkaufen! Ueberhaupt aber, den Ultramontanismus mit einzelnen Concessionen begütigen zu wollen, das ist, als ob wir den Franzosen Elsaß und Lothringen anböten, damit sie nicht mehr Revanche pour Sadowa schrieen: es handelt sich da nicht um ein Stück Land mehr oder weniger, es handelt sich um das Entweder-oder der dominirenden Stellung. Oder wie könnte man sich einbilden, ein Condominium führen zu können mit einer Kirche, unter deren Dogmen seit 1870 gerade für den Staat geschrieben steht: „Es ist heilsnothwendig, zu glauben, daß alle Creatur dem römischen Pontifex unterthänig sei“? Die katholische Volksschule preisgeben und sich mit der protestantischen trösten, — wägt man, was das bedeutete? Zunächst verrathen uns die interessanten Stimmen über „alle den Schwindel“, den unsere Kinder in der Schule lernen müßten, über die „Härte“, dem armen Manne sein Kind so lange Jahre hindurch wegzunehmen u. s. w., daß ein „Condominium der Kirche“ über die Volksschule die weltliche Leistung derselben auf das Niveau jenes geistlichen Schulinspectors in Westphalen

---

[1]) Der Ausdruck ist auf dem Danziger Katholikentag zur Bezeichnung des kirchlichen Anspruchs an die Volksschule gebraucht worden.

herabdrücken würde, der seinen Lehrer mit dem Leitmotiv einführte „Die dummen Christen sind die besten".[1]) Aber um so intensiver würde die geistliche Leistung werden. Man würde in das vom Staate bereitete warme Nest seine ultramontanen Kuckuckseier legen; man würde die Verhetzung gegen alles Protestantische und Patriotische, welche man jetzt nur durch die Presse und Seelsorge betreiben kann, auch in der Volksschule organisiren; mit einem Wort, man würde die Volksschule, dies fast letzte und jedenfalls wirksamste geistige Einheitsband deutscher Nation, zum wirksamsten Mittel machen, unser Volk und Vaterland innerlichst zu zerklüften und zu zerreißen. Und dazu sollte der Staat die Hand oder auch nur den kleinen Finger bieten? Wenn er es thäte, so müßte man den Spruch auf ihn anwenden: Quem deus vult perdere, prius dementat. — „Wen Gott verderben will, dem nimmt er zuvor den Verstand."

Und hiermit könnte ich mein Referat schließen, wenn an demselben nicht noch die Verpflichtung hinge, wenigstens andeutend zu sagen, wie ich mir die Lösung der gegenwärtig aufgewirbelten concreten Schulfragen denke. Dieselben lassen sich in zwei Hauptfragen zusammenfassen, in die des Religionsunterrichts und die der Schulobrigkeit.

Was den ersteren Punkt angeht, so fordern wir aus der Idee unserer Volksschule heraus, daß der christliche Religionsunterricht, den Kindern von einem Lehrer ihrer Confession ertheilt, der Herzpunkt des Schulunterrichtes sei und verbleibe. Hoffentlich nie wird in Deutschland der Tag kommen, da man sich von Links oder Rechts her zu jener traurigen Auskunft drängen ließe, zu der in Frankreich und Italien der römische Katholicismus mit seiner religiösen Geistesverdumpfung aufgeweckte Volksgeister gedrängt hat, zur sogenannten Laicität des Volksunterrichts, das heißt zur Ausscheidung der Religion aus der Volksschule. Ein Jugendunterricht ohne religiösen Mittelpunkt gleicht einer Pflanze, der man das Herz ausgebrochen hat, die zwar noch seitwärts Blätter treibt, aber nicht mehr aus dem Innersten aufwärts wächst, und die religionslose Moral, mit der man diesen Mangel zu ersetzen sucht, gleicht einer Pflanze, der die Wurzel abgeschnitten ist und die man in nassen Sand gesteckt hat; sie vegetirt noch ein wenig, aber Frucht trägt sie nicht. Mit dem Religionsunterricht wird der Volksschule die Weihe genommen,

---

[1]) Vademecum, S. 15.

der Nerv ihrer erziehenden Kraft durchschnitten; das höchste Bildungsideal, die Entfaltung der Ewigkeitsnatur im Kinde, ist aufgegeben und eine armselige Ausbildung peripherischer Anlagen an die Stelle gesetzt. Denn das Gottverwandte, das Ewig-Menschliche in uns entfaltet sich nur in der Berührung mit Gott und göttlichen Dingen. — Dem christlichen Religionsunterricht jene centrale Stellung zu sichern, wird also die wesentliche Aufgabe des mit Recht geforderten „christlichen Volksschulgesetzes“ sein; eine Beherrschung durch die Kirche aber braucht dasselbe darum nicht im mindesten zu enthalten. Vielmehr gestalten sich die Folgerungen aus diesem christlichen Charakter der Volksschule etwas anders, als man gemeinhin annimmt. Eben weil dem Religionsunterricht jene centrale Stellung gebührt, muß man den entgegengesetzten falschen Weg auch nicht zur Hälfte gehen und — nach Velleitäten des Jahres 1848, welche man römischerseits jetzt wieder freigegeben wünscht — den Religionsunterricht nicht etwa den Geistlichen der betreffenden Confession übertragen. Damit wird der Religionsunterricht aus dem lebendigen Zusammenhang des Gesammtunterrichts herausgenommen und zum bloßen Fachunterricht herabgedrückt, dem Hauptlehrer seine beste Ehre und sein bestes Erziehungsmittel genommen, und der wichtigste Unterricht in die Hand eines Mannes gelegt, der — welche Gelehrtenbildung er auch immer vorausshaben möge — nicht die geringste Bürgschaft dafür gibt, im Sinne der Schule überhaupt unterrichten zu können. Ein sogenannter Religionsunterricht aber, der kein wirklicher Unterricht ist, sondern vielleicht nur — man vergegenwärtige sich den durchschnittlichen Bildungsgang eines heutigen römischen Priesters — in einer öden Einpaukung unverstandener Satzungen und äußerlicher Bräuche besteht, kann unmöglich die lebendige Seele des Gesammtunterrichts sein. — Aus dieser selbstverständlichen Forderung, daß der Religionsunterricht wirklicher Unterricht sein müsse, nach Stoff und Form dem jugendlichen Geiste angemessen und ihn zu bilden geeignet, folgt nun wiederum, daß die Schule sich weder das Maß des religiösen Unterrichtsstoffes, noch Methode und Lehrmittel von einer Confessionskirche vorschreiben lassen kann. Was insonderheit Stoff und Maß angeht, so entspricht ohne Zweifel der Volksschulaufgabe neben der biblischen Geschichte wesentlich das, was unsere drei ersten Hauptstücke enthalten, und da dieser Lehrstoff seinem Wesen nach weder exclusiv protestantisch, noch exclusiv katholisch ist, so leuchtet um so mehr ein, wie unsere Volksschule, des confessionellen

Zwiespaltes unerachtet, doch ein wesentlich einheitliches deutsch-christliche Bildungsziel verfolgen kann. Gefällt oder genügt das einer Confessionskirche nicht, so ist sie zu erinnern, daß das Hauptgebiet ihrer Lehrfreiheit nicht innerhalb, sondern außerhalb des Schulgebäudes liegt, in der pfarramtlichen Katechisirstube, wo sie den ganzen Umfang und Gegensatz ihres Lehrbegriffs entfalten kann. — Werden diese Lebensbedingungen der Volksschule festgehalten, dann verliert endlich die vielbewegte Frage, ob Simultanschule oder Confessionsschule, ihre Schärfe. Die Simultanschule, d. h. die für beide Confessionen gemeinsame Volksschule mit Lehrern beider Confessionen, welche getrennten Religionsunterricht ertheilen, ist nichts Unrechtes; sie ist bei rechter Lehrerbildung sittlich-möglich, hat sich in praxi (z. B. in Nassau) wohlbewährt und bietet ein unverächtliches Gegenmittel gegen die traurige confessionelle Zerrissenheit unseres Volkes. Andererseits hat sie den Nachtheil, zumal unter den gegenwärtigen gereizten Verhältnissen, die freie Bewegung des Lehrers einzuengen und die kirchlichen Conflictsfälle zu mehren, und ein Ideal kann sie ihrer Natur nach nicht sein. So ziehen wir ceteris paribus die Confessionsschule vor, würden es aber für ein großes Unrecht halten, die Simultanschule zu ächten. Vollends unmotivirt aber erachte ich die confessionelle Trennung der Schullehrerseminare, da doch in allen anderen höheren Bildungsanstalten die Confessionen sich mischen. Hier sollten die künftigen Bildner unseres Volkes vielmehr in brüderlichem Umgang lernen, daß sie, des confessionellen Sonderstandpunktes unerachtet, Kinder Eines Volkes sind und Eines Geistes Kinder sein sollen.

Was die Schulobrigkeit angeht, so liegt es in der Natur der Sache, daß sie bei einer nationalen Bildungsanstalt eine einheitliche sein muß, und daß bei der Vielköpfigkeit und Vielsinnigkeit des Volkslebens und bei der confessionellen Spaltung desselben nur der Staat sie üben kann, diejenige Macht, welche über den Parteien steht und die gesetzgebende und executive Gewalt hat. Allerdings soll der Staat diese Schulobrigkeit nicht büreaukratisch ausüben, sondern in lebendiger Fühlung mit allen mitbetheiligten Factoren und unter Heranziehung aller dienstwilligen Kräfte, aber t h e i l e n darf er sie mit niemandem, in was für Bruchtheilen es immer sei. Ich halte nichts von der modernen Idee, die Schule nach Analogie der synodal verfaßten evangelischen Kirche als eine autonome Corporation im Staate zu organisiren: die Verschiedenartigkeit von

Kirche und Schule, Cultusgemeinschaft und Jugendbildungsanstalt ist zu groß und zu tief, um eine Selbstverwaltung, wie sie der Natur der ersteren entspricht, bei der letzteren zuzulassen. Aber den Lehrerstand über seine Erfahrungen und Bestrebungen hören wird jede vernünftige Obrigkeit. Ich kann auch nichts halten von der auf dem jüngsten „christlich-socialen Congreß“ im Namen der „Pädagogik“ entwickelten Idee, die Schule aus einer Staatsveranstaltung in ein Familienunternehmen umzuwandeln, d. h. der Familie als der meistbetheiligten Instanz eine freie Vergesellschaftung zur Stiftung aller möglichen Schulen anheimzugeben. Gewiß ist die Familie an der Schule betheiligt, aber das rechtlich verfaßte Volksganze ist es nicht minder, und es kann sein Interesse nicht dem Gutfinden der einzelnen Familien anheimgeben. Vielmehr bedürfen diese der Hülfe und heilsamen Zucht des Volksganzen, und zum Danke für diese müssen sie sich demselben unterordnen; die Freiheit, die ihnen dabei bleibt, besteht in der Auswahl unter mancherlei Staatsschulen und in der Gestattung selbst des Privatunterrichts Dagegen jene Auflösung unserer Volksschule in ein Familienquodlibet würde uns aus deutschen Zuständen in nordamerikanische herabbringen, die Vernunft und Einheit unserer Volksbildung an alle möglichen Experimente und Velleitäten preisgeben und am meisten unseren Ultramontanen zu Statten kommen, welche es längst lieben, die Freiheit der Familie gegen den Staatszwang auszuspielen, weil sie wissen, wie leicht die Familie in die Tasche der Kirche zu bringen ist. Ein Mittelglied zwischen Familie und Staat, worin die erstere hinreichend zur Geltung kommt, ist weiter die Gemeinde, die bürgerliche wie die kirchliche: beiden kann und soll da, wo sie für ihr besonderes Schulwesen besondere Opfer bringen, eine weitgehende Schulpflege zustehen, wie auch geschieht; aber sie müssen sie üben im Rahmen der allgemeinen Schulordnung als Organe des Staates. — Das schwierigste Verhältniß bleibt das zur Kirche, oder vielmehr zu den Kirchen als solchen, — das schwierigste darum, weil der Schulreligionsunterricht und die ganze religiös-sittliche Haltung der Schule mit der Schärfe des gesetzlichen Schulzwangs in den Bereich der den Kirchen von Gottes- und Rechtswegen zustehenden Gewissens- und Bekenntnißfreiheit hineingreift. Aber so unfraglich es ist, daß dieselbe durch die Schule nicht verletzt werden darf, so gibt es doch nur Eine Rechtsforderung, welche die Kirchen der Staatsschule gegenüber hierauf gründen können:

daß in derselben nichts gelehrt oder geduldet werde, was dem Lehrbegriff und Sittengesetz der betreffenden Confession widerstreitet. Hiefür den Kirchen Bürgschaft und Gegenmittel zu geben dadurch, daß ihren Vertretern Einsicht ins Leben der Schule, insonderheit in den Religionsunterricht, und ein Beschwerderecht gegen religiös-sittliche Schulmißstände eingeräumt wird, ist ebensosehr Pflicht des Staates, wie andererseits die Schule gegen eine störende und chikanirende kirchliche Controle zu schützen und die Unabhängigkeit des Lehrerstandes hierarchischem Druck gegenüber zu wahren. Was der Staat darüber hinaus den Kirchen seither an Schulaufsicht eingeräumt hat, ist kein Recht derselben gewesen, sondern ein freier Vertrauensact des Staates zum Schulverständniß und zur Schulfreundlichkeit der Geistlichen, und wird als ein dem Staate und der Jugend geleisteter Dienst von der evangelischen Geistlichkeit unter anständigen Bedingungen gerne weiter geleistet werden, da dieselbe weiß, daß dienen und nicht herrschen ihre Aufgabe ist; der römischen Geistlichkeit gegenüber, die das nicht weiß, kämen diese staatlichen Vertrauensacte am besten in Wegfall. — Nun ist die römische Kirche mit der so begrenzten Rechtsstellung zur Schule freilich nichts weniger als zufrieden; sie liebt es, wie überhaupt, so auch der Schule gegenüber, den Begriff der ihr zustehenden Gewissens- und Bekenntnißfreiheit dahin ins Maßlose zu entschränken, daß sie überall ihre Eigenart bis in die letzte Consequenz hinein positiv geltend zu machen berechtigt sei.[1]) Dawider ist sie einfach zu erinnern, daß sie nicht allein im deutschen Hause wohnt, noch weniger Hauseigenthümerin in demselben ist, sondern sich in gleichberechtigte Mitbewohner und in die Ordnung des Hauseigenthümers zu schicken hat. Oder wäre der Staat etwa verpflichtet, in der deutschen Volksschule lehren zu lassen, daß der Papst Macht habe, Staatsgesetze und Unterthaneneide aufzuheben, oder in ihr die Moraldoctrinen des vom Papste zum Doctor ecclesiae erhobenen hl. Liguori vortragen zu lassen? Wir behaupten, daß er dazu nicht blos keine Verpflichtung, sondern auch gar kein Recht hat, einfach darum, weil er unser deutscher, christlicher Staat ist.

---

[1]) Ein hessischer Ultramontaner ist hierin so weit gegangen, es unzulässig zu finden, daß in einer Simultanschule katholische Kinder es am Freitag mitansehen müßten, wie protestantische Lehrer oder Lehrerinnen in der Ruhepause ein Schinkenbrödchen verzehrten. (Vademecum, S. 10.)

Und damit münden unsere Schulfragen schließlich in die allgemeine Frage des Verhältnisses von Staat und Kirche aus, welches uns freilich kein fragliches ist. Man braucht nur den selbstverständlichen Grundsatz, daß im rechtlich geordneten Volksleben jeder sich geltend machende Factor seine Freiheit nur soweit ausdehnen dürfe, als sie die rechtliche Freiheit anderer Factoren nicht verletzt und Bestand und Wohlfahrt des Ganzen nicht gefährdet, daß aber ebendarum der Rechtsverwalter des Ganzen rechtlich über den einzelnen Factoren stehen und das Suum cuique wahrnehmen müsse, — man braucht diesen Grundsatz nur auf die römische Kirche im Staate mit anzuwenden, und alle Schwierigkeiten, die sie ihm macht, sind grundsätzlich geschlichtet. Wollte dagegen der Staat die Prätension der römischen Kirche, daß *sie* und sie allein von diesem Grundsatze ausgenommen sei, weil *ihr* Recht als göttliches allem anderen Rechte zuvorgehe, anerkennen, dann stiege er von der legitimen Höhe, auf welche Luther und die Reformation ihn erhoben, wieder hinunter in die Erniedrigung, in welche Gregor VII. und Bonifacius VIII. ihn verdammt. Wenn nun der deutsche Staat das nicht will, nicht kann, nicht darf, dann erscheint es mir freilich als die allerunseligste und sinnloseste Politik, die Ultramontanen hierüber im Unklaren zu lassen und so zu immer neuen Prätensionen aus *ihrem* Princip heraus einzuladen, während ein klares und unmißverständliches Non possumus von Seiten der Regierungen sie lehren würde, sich in die Schranken des Erreichbaren zu schicken.

Aber ich hatte nur von „Protestantismus und Volksschule" zu reden. Ich fasse kurz zusammen, was ich Ihnen länger, als mir lieb war, auseinandergesetzt habe. Unsere deutsche Volksschule, unsre Zierde und Stärke unter den Völkern, ist die Schöpfung *nicht* der katholischen Kirche, auch nicht der evangelischen, wohl aber des Protestantismus, des deutsch-protestantischen Geistes und Staates, zum Segen auch des katholischen deutschen Volkes. Und um sie dreht sich in dem in neuen Formen entbrannten alten Weltkampf zwischen Deutschland und Rom die nächste Entscheidung, eine Entscheidung, von der unsere nationale Zukunft wesentlich abhängen wird. Man darf dem deutschen Volke, katholischem wie protestantischem, in Bezug auf diesen „Kampf um die Schule" zurufen: „Halte was du hast, daß niemand deine Krone nehme!"

Ein Blick in das jungdeutsche naturalistische Drama vom Standpunkt der inneren Mission.*)

So, meine verehrten Herren und Brüder, wollen Sie mir gestatten, das mir gestellte Thema endgültig zu formuliren. Wird es einer Rechtfertigung bedürfen, daß man sich „vom Standpunkt der inneren Mission" um eine ästhetische Zeiterscheinung kümmert? Es geschieht nicht in dem Sinne, daß die innere Mission die Kunstrichterin spielte. Aber alles Aesthetische hat neben der technischen Seite eine ethische; es ist Spiegel des Volks- und Zeitgeistes auch nach der ethischen Seite hin, und wirkt auf Volk und Zeit veredelnd oder verwildernd, versittlichend oder verderbend; und daß die innere Mission die sittlichen Zustände der Gegenwart und die Quellen ihrer Besserung oder Verschlimmerung zu studieren hat, kann keinem Zweifel unterliegen. Fände sich überdies, daß eine dem Kunstgebiete angehörige Zeiterscheinung mit dem Christenthum auf gespanntestem Fuße steht, also Anschauungen ihren Ursprung verdankt und wiederum die Wege bahnt, welche man im geistigen Sinne als heidnische zu bezeichnen hat, so wäre damit gegeben, daß ihre Beachtung und Bekämpfung unter den strengsten und eigensten Begriff der inneren Mission fiele.

Viel zweifelhafter als das Recht Ihres Themas ist die Wahl Ihres Referenten. Meine Lebenslage nöthigte mich, Ihnen zuzusagen, ehe ich mich mit der zu übernehmenden Aufgabe näher beschäftigen konnte: hinterher sind mir Zweifel gekommen, ob ich auch der richtige Berichterstatter sei. Einmal, obwohl von Jugend auf ein Freund der deutschen Literatur, habe ich mich doch mit den zu erörternden neuesten Erzeugnissen derselben eben erst, und nur in der sogleich zu bezeichnenden Auswahl, bekannt gemacht. Sodann, ich bin ein Siebziger, und schon darum nach jungdeutschen Begriffen

---

*) Gehalten 1895 zu Weimar, auf der Thüringer Conferenz für innere Mission.

zur Beurtheilung einer jugendlichen Erscheinung incompetent; ich wurzle mit meinen Anschauungen über Kunst und Poesie in der classischen Bildung meiner Jugend, in den Ueberlieferungen der Goethe'schen Zeit, und hier handelt es sich ja nach dem Bewußtsein der gegenwärtigen Stürmer und Dränger um einen Gegensatz gegen die „Antike", wie sie von Homer bis auf Goethe im Reiche der Schönheit geherrscht hat, um die „Moderne", wie man mit einem in meinen Ohren geschmacklosen, weil an die „Mode" gemahnenden Stichwort jetzt zu sagen liebt. Endlich, ich bin zwar nicht ganz ohne Fühlung mit dichterischem Schaffen, habe aber gewissen wilden, leidenschaftlichen Motiven, welche in der zu erörternden Dichtung eine große Rolle spielen, nach meiner Eigenart zeitlebens kühl und fremd gegenüber gestanden; — werde ich auch im Stande sein, sie gerecht zu beurtheilen? Ich muß mich trösten damit, daß Sie nun eben einen geeigneteren Referenten nicht zu finden wußten; daß ich, obwohl ein Siebziger, doch mit der Entwickelung meines Volkes bis heute in lebendigem Zusammenhang geblieben bin und insonderheit mit hochstrebender deutscher Jugend noch in fühlbarer Wechselwirkung stehe; daß ich für realistische Tragik, wie ein Shakespeare sie bietet, mich nicht ohne Sinn und Verständniß weiß, und endlich, daß es doch gewisse, unwandelbare Grundsätze wie des Guten und Wahren, so auch des Schönen geben muß, nach denen neue problematische Erscheinungen gemessen werden dürfen. Oder sollten wir hier in Weimar, unter dem Schatten des Dioskurenpaares Goethe und Schiller, etwa von dem Vorurtheil ausgehen, die wahre dramatische Kunst der Deutschen sei erst von Sudermann und Hauptmann zu entdecken gewesen?

Ich nenne Ihnen hiermit die beiden Namen, auf welche ich mich beschränken werde. Das Thema: „Ein Blick auf das naturalistische Drama" gestattet diese Beschränkung, das mir zustehende Zeitmaß fordert sie, und das öffentliche Urtheil der Gegenwart empfiehlt sie uns. Hermann Sudermann und Gerhard Hauptmann sind von der Kritik als die weitaus bedeutendsten Vertreter der betreffenden dramaturgischen Richtung anerkannt; selbst ein junger Literarhistoriker, welcher „das deutsche Drama in den literarischen Bewegungen der Gegenwart" zum Gegenstande einer Monographie gemacht hat, Prof. Dr. Berthold Litzmann, hält sich hinsichtlich der jungdeutschen naturalistischen Schule an diese beiden allein. Wenn ich von jedem dieser beiden Theaterdichter drei berühmteste Werke

herausgreife, von Sudermann „Die Ehre“, „Sodoms Ende“, „Die Heimath“, und von G. Hauptmann „Die Weber“, „Vor Sonnenaufgang“ und das „Hannele“, so darf ich vertrauen, Ihnen das Charakteristische der betreffenden Schule in den besten Denkmalen und in der weitesten Umfassung des Verschiedenartigen vorzulegen. Und damit ich Ihnen von vornherein jede Besorgniß benehme, als sollten Sie über diese Werke blinde Zelotenurtheile von mir hören, will ich hinzufügen: wenn es sich hier um eine rein technisch-ästhetische Beurtheilung derselben handelte, so würde ich denselben ein hohes Ehrenzeugniß auszustellen haben. Es handelt sich hier nicht um kümmerliche Machwerke literarischer Gerngroße, wie vielleicht bei manchen Richtungsgenossen der beiden Genannten, — es handelt sich um Hervorbringungen wirklich berufener, gottbegnadeter Dichter, und die genannten dramatischen Dichtungen verrathen nicht nur eine ausnehmende Bühnenkenntniß, in der schließlich auch ein Kotzebue einen Goethe übertreffen kann, sondern auch eine Gabe lebendiger Charakteristik und dramatischer Composition, eine Kraft poetischer Schlingung und Lösung des tragischen Knotens, daß man sagen muß: diese Gaben wären werth, in den Dienst der höchsten und reinsten Fassung der tragischen Aufgabe gestellt zu werden. Leider fehlt eben diese Fassung; beide Dichter arbeiten im Dienste eines wie ich glaube falschen und verwerflichen Kunstprincips, und mit diesem falschen und verwerflichen Kunstprincip hängt alles, was ich Ihnen Anstößiges, ja Scheusliches aus den genannten Dichtungen vorzuführen haben werde, aufs engste zusammen. Welches ist dieses Kunstprincip?

Der genannte Literarhistoriker, Prof. Litzmann, nennt es das naturalistische, und zwar thut er das im anerkennenden Sinne. Nicht, daß er an den dichterischen Vertretern desselben nichts auszusetzen fände, oder uns zumuthen wollte, unsere seitherige Kunstrichtung, die Kunstrichtung eines Schiller und Goethe, für verkehrt zu halten; aber er hält doch das naturalistische Princip für ein neben dem idealistischen wohlberechtigtes und für das unserer gegenwärtigen Zeit eigenthümlich entsprechende. Er muthet uns zu, um seine eigenen Worte zu gebrauchen, „unsere Organe dahin zu verfeinern, daß die Treue und absolute Wahrhaftigkeit seelischer oder sinnlicher Gemälde uns an sich künstlerischen Genuß zu gewähren vermöge.“ Also das Natürliche, sei es seelischer oder sinnlicher Art, nur schlechthin treu dargestellt, ist das, was einem verfeinerten Geschmack an sich künstlerischen Genuß gewähren soll, ist das Schöne. Ich zweifle

nicht, daß die genannten Dramatiker dies naturalistische Princip in eben dieser Erläuterung durchaus als das ihre, als das von ihnen mit Bewußtsein verfolgte anerkennen werden: ihre Werke zeugen dafür. Das gesellschaftliche Leben der Gegenwart dramatisch darzustellen so wie es ist, in brennender Naturwahrheit, einerlei ob es edel oder gemein, sittlich oder unsittlich, schön oder ekelhaft genannt werden mag, ist, wie die Analyse der genannten Stücke uns zeigen wird, dieser Dichter höchstes Bestreben. Und damit entsprechen sie ohne Frage dem in unserer Zeit vorherrschenden Geiste. Das „Natur, du bist meine Gottheit", das in Shakespeare's König Lear der gewissenlose Bastard Edmund sich zuruft, ist ja zur Losung unseres Zeitgeistes geworden, zur Losung ihrer Dogmatik, die keine höhere Idee als die der Natur kennt, zur Losung ihrer Ethik, die sich krampfhaft bemüht, die Welt des Sittlichen aus der Welt des Sinnlichen als des einzig Existenten abzuleiten; warum nicht auch die Losung ihrer Aesthetik? Nichtsdestoweniger läßt sich, glaube ich, das naturalistische Princip gerade auf ästhetischem Gebiete am gemeinverständlichsten als ein völlig absurdes, geradezu unsinniges darthun. Wäre die Zumuthung richtig, die Dr. Litzmann in den angeführten Worten uns macht, das Naturtreue als solches schön zu finden, dann müßte ein mit photographischer Treue wiedergegebener und mit vollendeter Farbentechnik colorirter Misthaufen oder ein mit ekelhafter Naturwahrheit gemaltes verfaulende Aas uns denselben ästhetischen Genuß bereiten, wie man ihn seither etwa in einer Landschaft von Claude Lorrain gefunden hat. Nun, wer seine Organe bis dahin „verfeinert" oder zu verfeinern Lust hat, dem kann man nur zurufen: Wohl bekomm's. Prof. Litzmann geht noch einen Schritt weiter: er sagt uns wörtlich: „Der moderne Mensch empfindet die idealisirenden Contouren eines menschlichen Körpers, die stimmungsvoll abgetönten Farben eines Landschaftsbildes, die in der Seele unserer Altvorderen jene Lustgefühle wachriefen, die als das Wesen des Kunstgenusses galten, als einen Fehler wider die Natur, als etwas Falsches und Unwahres." Da muß man doch sagen: wenn der „moderne Mensch" dahin gekommen ist, den Contouren des belvederischen Apollon den verkümmerten Leib eines Bettlers vorzuziehen oder das Bild einer vom Regen aufgeweichten Chaussee, wie wir es jetzt zuweilen in unseren Gemäldeausstellungen dargeboten bekommen, schöner, weil naturwahrer zu finden als eine Poussin'sche Abendlandschaft, so mag der moderne Mensch sich

ästhetisch begraben lassen, denn dann ist er ästhetisch eben todt. Wer ein wenig in philosophischem Denken geübt ist, findet leicht, daß die Naturwahrheit, mit der hier operirt wird, ein begrifflicher Wechselbalg ist, welcher auf der Begriffsverwechselung von „Wahrheit“ und „Wirklichkeit“ beruht.

Die Begriffe „Wirklichkeit“ und „Wahrheit“ decken sich nicht; es gibt eine ideale Wahrheit, die wahr bleibt, auch wenn sie sich in der Wirklichkeit nicht völlig wiederfindet, und es gibt eine schlechte Wirklichkeit, die wir keineswegs als die Wahrheit des Daseins anerkennen. Insonderheit beruht alle Kunst auf dem Zweierlei von Idee und Wirklichkeit; das Schöne ist nicht das Wirkliche als solches, sondern das von der Idee durchgeistete Wirkliche. Gewiß ist das Natürliche Substrat aller Kunstdarstellung, aber nicht die bloße Imitation der Naturwirklichkeit ist Kunst im ästhetischen Sinne, — eine solche wäre für sich bloße Technik, die wohl Kunststücke herstellen könnte, aber nicht Kunstwerke, — sondern zum Kunstwerk, zum Schönen wird die Darstellung des Natürlichen erst dadurch, daß aus demselben uns etwas anschaut, was mehr ist als Natur, nämlich Geist, göttliche Idee. Erst wenn aus dem Thier- oder Landschaftsbild uns die Herrlichkeit des Schöpfers, die stumme Sprache des schöpferischen Geistes anspricht, wenn im Menschenbilde das Ebenbild Gottes uns ergreift, haben wir die Empfindung des Schönen. Und hierbei macht auch der Gegensatz einer idealistischen und realistischen Kunstrichtung keinen principiellen Unterschied: wohl können die Einen das Ideale so übergreifen lassen über die empirische Realität, daß die Erscheinung selbst zum Gedicht wird, während die Anderen, vom Empirischen ausgehend, in demselben die idealen Züge zu entdecken und herauszustellen suchen, — ein Gegensatz, den uns z. B. die altitalienische und die spätere niederländische Malerei veranschaulicht: aber auch die ächten Realisten, wie Shakespeare und Goethe, sind — nicht nur in Romeo und Julie oder in der Iphigenie und im Tasso, sondern durchweg — irgendwie auch Idealisten geblieben. Anders unser moderner Naturalismus, welcher den Idealismus principiell verpönt. Natürlich, wer über der Natur keinen Geist, keinen Gott kennt, dem ist auch im Kunstgebiete nothwendig das Ideale ein krankhaftes Hirngespinnst und das Sinnlich-wirkliche der einzig berechtigte Kunstinhalt. Nur ist es interessant, zu sehen, was für eine Aesthetik hierbei herauskommt, — eine Aesthetik, die unter dem Grundsatz steht: auch das Häßliche, und das Häßliche

vor allem ist das Schöne. Denn da das Häßliche ebensogut sinnlich-wirklich ist, ja da in der sinnlichen Wirklichkeit das Häßliche unleugbar vorwiegt, so ergibt sich von dem Princip aus: „Kunst ist lediglich Darstellung der sinnlichen Wirklichkeit“ die herrliche Gleichung: „Das Häßliche vor allem ist natürlich, das Natürliche ist als solches das Schöne, das Häßliche also ist vorzugsweise das Schöne.“ Die von uns zu besprechenden dramatischen Kunstwerke werden uns zu dieser Gleichung vollauf die Belege geben.

Es begreift sich leicht, daß das naturalistische Princip seine ganz besonderen Folgerungen hat für das Gebiet der dramatischen Kunst, mit welcher wir hier zu schaffen haben. Die dramatische Kunst hat es insonderheit mit der menschlichen Natur zu thun, und nicht blos mit der menschlichen Natur, sondern mit dem menschlichen Handeln; — wie wenigstens die bisherige Welt dachte, mit ihrem sittlichen Verhalten und den Folgen desselben. Demgemäß war uns Gegenstand des Trauerspiels seither nicht jede Verwickelung des menschlichen Zusammenlebens, die einen schlechten Ausgang nimmt, sondern eine solche Verwickelung, in der das Gesetz sittlicher Weltordnung, das göttliche Gericht über die Sünde der Menschen offenbar wird, und zwar an Menschen, welche, obwohl mit Schuld behaftet, doch unseres sittlichen Interesses werth waren, deren Untergang also auf unser eigenes Gemüth einen zugleich demüthigenden und erhebenden, mit dem Heiden Aristoteles zu reden einen „reinigenden“ Eindruck auszuüben vermochte. Für den Naturalismus gibt es folgerichtigerweise keine sittliche Weltordnung, weil es gar keinen Gott gibt, der sie gesetzt haben und handhaben könnte: Naturgesetz ist alles, und so wird es z. B. zum richtigen Gegenstand eines Trauerspiels, wie ein wüstes Naturgesetz, das Gesetz der erblichen Belastung eines Kindes durch die Versoffenheit des Vaters, zur Vernichtung eines unschuldigen Wesens führt. Sodann kennt der folgerichtige Naturalismus ein sittliches Interesse an dem tragischen Helden nicht, weil er ja überhaupt kein sittliches Interesse kennt; es ist ihm vielmehr ganz gleichgültig, ob es ein edel und großartig angelegter Charakter ist, der den Tribut des Unterganges zahlt, wie ein Macbeth, ein Wallenstein, oder ein moralischer Lump, über dem zuletzt die Flammen des natürlichen Verderbens zusammenschlagen, oder auch ein ganz unschuldiges Wesen, das einfach der Unvernunft des Naturgesetzes erliegt. Ja das Gemeine, Scheusliche ist als tragischer Stoff dem Naturalismus lieber, sympathischer als

das Edle und Herrliche. So entspricht es ja der natürlichen Wirklichkeit, in der nach pessimistischer Auffassung das Gemeine im Großen und Ganzen vorherrscht und regiert. So entspricht es auch dem Theaterbedürfniß des Publikums, in welchem ja kein ethisches innere Leben vorausgesetzt wird, das erhoben, gedemüthigt, gereinigt werden könnte, sondern nur ein Nervenleben, das erschüttert werden will; wie es wörtlich in „Sodoms Ende" heißt: „es gibt keine Liebe, sondern nur Nerven, es gibt keine Pflichten, sondern nur Nerven." Daher jener „Cultus des Häßlichen", den auch Litzmann an unseren naturalistischen Dichtern beklagt, aber nur für eine zeitweilige Laune hält, während er in der That die charakteristische Frucht des naturalistischen Princips ist. Die photographische Wiedergebung des Wirklichen in seiner äußersten Häßlichkeit, ja Scheuslichkeit ist ja am geeignetsten, den Nervenkitzel und -schauer hervorzubringen, in welchem der „moderne Mensch", nachdem er über Bord geworfen hat, was uns seither ästhetisches Lustgefühl hieß, die vollendete Kunstwirkung, den wahren Kunstgenuß begehrt und empfängt. — Und noch auf einen besonderen charakteristischen Punkt muß ich dabei aufmerksam machen: das ist die Behandlung des Geschlechtlichen. Der Naturalismus glaubt ja weder an eine sittliche Pflicht noch an eine sittliche Kraft des Menschen, den sinnlichen Trieb in sich zu beherrschen; er glaubt in Folge dessen, fast möchte man sagen an die Unkeuschheit jedes jungen Mannes, an die Verführbarkeit jedes Weibes, und weil es ja in der That einen mächtigeren sinnlichen Trieb kaum gibt als den in Rede stehenden und man mit seiner Berührung immer der Sympathie eines gewissen Publikums sicher ist, so spielt die Unkeuschheit, die Unzucht wie in den naturalistischen Romanen, so in den naturalistischen Dramen eine Rolle, deren unsere großen Classiker sich geschämt haben würden. Was Goethe seinem großen Genossen einst nachsang: „Tief unter ihm in wesenlosem Scheine Lag, was uns alle bändigt, das Gemeine", — es wird keinem dieser modernen Poeten nachgesungen werden können.

Nun will ich nicht behaupten, daß die von mir genannten Dramatiker Sudermann und Hauptmann in der Anwendung dieses naturalistischen Princips ganz consequent wären. Gottlob pflegt kein Mensch, der ein falsches, schlechtes Princip reitet, ganz consequent zu sein; er bleibt meist besser als sein Princip. So haben auch unsere beiden Dichter, zu ihrer Ehre sei es gesagt, sich nicht aller Anwandlungen einer edleren, sittlicheren, frömmeren Auffassung des

menschlichen Lebens zu entschlagen vermocht. Aber leider sind das nur vereinzelte Anwandlungen ihrer besseren Menschen- und Dichternatur: daß sie im Ganzen aus den Principien der naturalistischen Aesthetik und Weltanschauung heraus arbeiten, und daß in den Folgerungen dieses naturalistischen Princips wesentlich das Neue und Originale ihrer Bühnendichtung besteht, das werde ich Ihnen nun an einer kurzen Analyse ihrer dramatischen Hauptwerke zur Anschauung bringen.

Ich stelle, um zunächst den ästhetischen Charakter des naturalistischen Dramas anschaulich zu machen, zwei Stücke von Hauptmann, „Die Weber“ und „Vor Sonnenaufgang“, voran. Das Stück „Die Weber“ zeichnet schlesische Jammerzustände der vierziger Jahre. Eine von Handweberei lebende Landbevölkerung empfängt von reichen Kaufleuten zum Sterben zu viel, zum Leben zu wenig; physisch und geistig verelendet, weiß sie nur zu jammern und zu hungern. Der Kaufmann, von dem sie abhängt, ist ein Pharisäer gewöhnlichsten Schlages, aber auch die sonstigen Vertreter der Wohlhabenheit, der Geistliche, der Wirth, der Handlungsreisende, stehen den Webern in herzloser Gemeinheit gegenüber, — ein andersdenkender Hauslehrer tritt nur eben auf, um sofort beseitigt zu werden. Da bringt ein aus dem Militärdienst mit zehn Thalern in der Tasche zurückgekehrter junge Mensch so viel Kraftgefühl mit heim, um in der verelendeten Bevölkerung ein Zorn- und Rachefeuer zu entzünden; die Weber rotten sich zusammen, demoliren ihren Blutsaugern die Häuser und jagen sie selbst in die Flucht. Nur ein alter Mann, der an Gebote Gottes und an eine jenseitige Vergeltung glaubt, macht nicht mit und sucht die Seinen zurückzuhalten, — ihn gerade trifft bei dem übrigens erfolglosen Zusammenstoß des Militärs mit den Tumultuanten eine irregehende Kugel, und damit schließt das Stück. Was soll es uns sagen? Daß es auf Erden heilloses Elend gebe, aber keinen Gott im Himmel, der den Getreuen behütet? Oder daß die Proletarier Recht haben, wenn sie sich gegen die Besitzenden so erheben, daß aber diese Erhebung bei der vollkommenen geistigen Impotenz der Leute ihre Zustände nicht bessern, sondern nur verschlechtern könne? Vielleicht würde der Dichter uns sagen, daß er weder dies noch jenes, daß er überhaupt nichts habe lehren, sondern nur ein Stück Wirklichkeit naturgetreu habe darstellen wollen. Und dies Letztere müssen wir ihm lassen: er hat ein Stück schlechtester Wirklichkeit naturgetreu

mit brennenden Farben gemalt. Aber cui bono? In dieser ganzen Gesellschaft ist, abgesehen von dem rasch verschwindenden Candidaten und dem zum Opfer fallenden alten frommen Weber keine Figur, die uns das geringste sittliche Interesse einzuflößen, die uns irgend einen erhebenden Eindruck zu machen im Stande wäre. Wozu also werden wir ins Theater eingeladen? Etwa, um uns an der physischen und moralischen Verelendung unserer Mitmenschen zu erquicken? Es scheint allerdings nicht an deutsch-christlichem Publikum zu fehlen, welches das fertig bringt.

Ungleich farbenreicher ist das andere Stück: „Vor Sonnenaufgang", aber in welch einen Pfuhl ist hier der Pinsel des Malers getaucht! Ein Bauer, durch einen auf seinem Grund und Boden entstandenen Kohlenbergbau ohne Arbeit reich geworden, ist im Schnapssaufen verthiert. Seine zweite Frau, ein roher Geldprotze, lebt im Ehebruch mit einem nichtsnutzigen Bauernlümmel aus der Nachbarschaft und möchte demselben zugleich ihre jüngere Stieftochter verkuppeln. Die ältere, welche nicht auf der Bühne erscheint, ist mit einem jenen Bergbau betreibenden Ingenieur verheirathet; sie ist wie ihr Vater dem Schnaps verfallen und sieht ihrer zweiten Niederkunft entgegen, nachdem ihr erstes Kind ebenfalls an der Branntweinpest zu Grunde gegangen. Ihr Mann, der Ingenieur, ist ein gebildeter Heuchler, welcher humane Grundsätze im Munde führt, während er die umwohnende Bergarbeiterbevölkerung um Hungerlöhne arbeiten läßt, um Millionär zu werden; nebenbei möchte er seine hübsche junge Schwägerin verführen. Diese, die jüngere Tochter des vertrunkenen Bauern aus erster Ehe, ist eine intacte Natur inmitten dieser Auswurfsgesellschaft; durch den Willen ihrer verstorbenen Mutter in Herrnhut erzogen, ist sie als ein frisches Mädchen an Leib und Seele, für alles Gute offen, in das väterliche Anwesen zurückgekehrt. Ihre Lage in demselben kennzeichnet es, daß sie nicht nur jenen ehebrecherischen Lümmel, den sie heirathen soll, vor Sonnenaufgang halb angekleidet aus dem Hause schleichen sieht, sondern daß ihr eigener Vater, der taumelnd nach Hause kommt und dessen sie sich annehmen will, „mit den Griffen eines Gorilla", wie es wörtlich heißt, ein unzüchtiges Attentat auf sie macht. Da tritt ein anständiger junger Schriftsteller, ein Mann von pedantischen, aber ehrenwerthen und menschlichen Grundsätzen, in ihren Gesichtskreis. Er möchte die Lage der Bergleute studieren, besucht deshalb jenen ihm von der Universität befreundeten Ingenieur,

der ihn freundschaftlich einlädt, während er ihn mit seinen socialistischen Absichten als schlimmsten Feind verwünscht; und so scheint für das bedauernswerthe Mädchen der Retter aus dem umringenden Pfuhl des Verderbens gefunden. Ihre Seelen begegnen sich, sie finden in einander alles, was sie zu ihrem Lebensglück suchen konnten: da macht der zu jener Wöchnerin gerufene Arzt, auch ein alter Freund des Gastes, diesen darauf aufmerksam, daß in dieser Familie alles durch Branntweinpest erblich belastet sei und daß er also, auch wenn die Braut persönlich gesund sei, doch von ihr kranke Kinder zu befahren habe. Der junge Gelehrte, zu dessen Grundsätzen es gehört, die von seinen Eltern ererbte Gesundheit sicher auf seine Nachkommenschaft zu übertragen, verläßt das arme Mädchen mit einem unmotivirten Absagebrief, und dieses, nun erst vollends von der Unerträglichkeit ihrer Lage überwältigt, gibt sich selbst den Tod. — Es ist unmöglich, den Ekel zu beschreiben, welchen dies Naturgemälde dem gesund empfindenden Menschen zurückläßt. „Das ist allerdings eine Gesellschaft“, kann auch Prof. Litzmann sich nicht enthalten auszurufen, „die auch dem verwöhntesten Gaumen eines Naturalisten strengster Richtung köstlich munden muß. Faule Stellen, wo man hinfaßt, schwärende Beulen, mit giftigem Eiter gefüllt, der stinkende Brodem eines durch und durch mit physischen und moralischen Zersetzungskeimen verseuchten Winkels, der einem den Athem benimmt und einem ein Gefühl physischen Ekels in der Kehle emporsteigen läßt, dessen Auslösung mit einer Katharsis im aristotelischen Sinne nichts zu thun hat.“ Ob diese Zustände in der That „wahrheitsgetreu“ aus der Wirklichkeit copirt sind? Undenkbar sind sie nicht. Nur daß als tragisches Verhängniß hier die erbliche Belastung mit Branntweinpest verwerthet wird, ist von einem fachmännischen Kritiker in der Allgemeinen Zeitung als unwahre Uebertreibung in Anspruch genommen worden, und in dem Stücke selbst bekennt der Arzt, sicher sei die Sache nicht, und gesunde Pflege und Erziehung der Kinder könne selbst einer Anlage Herr werden; so daß das herzlose Verlassen des geliebten Mädchens den Eindruck nicht eines der Natur abgelauschten Zuges, sondern einer schlechten Erfindung macht. Jedenfalls aber ist in diesem Trauerspiel von einer tragischen Schuld keine Spur; eine schlecht-natürliche Thatsache, eine medicinische „Wahrheit“ wird hier verherrlicht, welche, auch wenn sie unbestrittene Wahrheit wäre, dem Zuschauer doch nur ein Gefühl des Ekels zurücklassen könnte. Sie sehen, daß das Beispiel vom gemalten Misthaufen

oder verfaulenden Aase, welches ich vorhin zur Kennzeichnung des naturalistischen Kunstprincips anwandte, kein übertriebenes war. Der Verfasser dieses unüberbietbar scheuslichen Stückes hat sich in demselben selber das Urtheil gesprochen. Er läßt jenen jungen Schriftsteller, durch den er öfter seine eigenen Ansichten verkündet, von dem geliebten Mädchen befragen, ob denn Zola und Ibsen, von denen sie in den Zeitungen lese, große Dichter seien. Die Antwort lautet: „Gar keine Dichter, sondern nothwendige Uebel. Ich bin ehrlich durstig, und verlange von der Dichtkunst einen klaren, erfrischenden Trunk. Was Zola und Ibsen bieten, ist Medicin.“ Ob, was Zola und Ibsen bieten, Medicin sei, oder Gift, lasse ich unentschieden: daß aber das Drama „Vor Sonnenaufgang“ trotz des vereinzelten Lieblichen und wirklich Schönen, das darin vorkommt, Jauche ist, und kein klarer, erquickender Trunk, wird nicht zu bestreiten sein.

Aber vielleicht wird man sagen: diese Dichter wollen bessern; deshalb tauchen sie in diese Moräste und halten dem Publikum die sittlich-socialen Verderbnisse der Zeit vor. Es wäre das freilich vom naturalistischen Princip aus eine starke Inconsequenz; indeß eine Inconsequenz, die ich den Dichtern zur Ehre anrechnen würde. Nur kann ich gerade bei Gerhard Hauptmann an eine solche Tendenz nicht glauben. Was sollte die Moral der „Weber“ sein? Daß die Proletarier den Kapitalisten die Häuser demoliren sollten? Aber die Socialdemokraten bedürfen seitens des Theaters diese Lehre nicht, und die Nutzlosigkeit jenes Demolirens widerlegt dieselbe. Oder daß die Kapitalisten wohl thäten, ihren Arbeitern bessere Löhne zu zahlen? Schwerlich würden reiche Pharisäer durch solch ein Theaterstück belehrt und bekehrt werden; sie werden sich auf die Soldaten verlassen, die ja dort auch schließlich zu ihrer Hülfe erscheinen. — Noch weniger läßt sich in „Vor Sonnenaufgang“ eine Moral entdecken, es müßte denn die sein: „Erkundige dich, wenn du dich verloben willst, ob deine Braut nicht erblich belastet sei“, — ein Rath, den die Theaterdichter doch besser den Hausärzten überließen. — Dagegen habe ich bei Sudermann den Eindruck, daß er allerdings bessern will; im Unterschiede von Hauptmann wählt er nicht physisch-pathologische, sondern ethische Probleme, aus denen eine belehrende Nutzanwendung scheint hervorspringen zu sollen. Wie er das aber anstellt, mögen die drei Stücke „Die Ehre“, „Sodoms Ende“ und „Die Heimath“ uns zeigen.

Also: „Die Ehre". Ein reicher Commercienrath hat in einem Anfall von Großmuth einem Proletarier, der bei einer Festivität des Hauses zum Krüppel geworden ist, im Hinterhause Familienquartier gegeben und den Sohn dieses Proletariers mit seinen eignen Kindern erziehen lassen. Nach zehnjähriger treuen und erfolgreichen Arbeit im Dienste des Geschäftes kehrt dieser Proletariersohn, ein braver Mensch von sittlichem Ehrgefühl, aus Indien in die Heimath zurück, voll Liebe zu Eltern und Schwestern, und wird aufs grausamste enttäuscht, da er in denselben erbärmlich ehrlose Menschen entdeckt. Seine aufblühende bildschöne jüngere Schwester hat sich von dem nichtsnutzigen Sohne seines Chefs verführen lassen und ist mit Hülfe der älteren, verheiratheten, gemein-geldgierigen Schwester zur Dirne herabgesunken. Sein ehrlicher Versuch, die Gefallene zu retten, scheitert an dieser selbst, die ehrloses Vergnügen ehrlicher Arbeit vorzieht, und an den Eltern, die ihre moralische Entrüstung alsbald einstellen, als der reiche Handlungschef sie mit 40000 Mark für die Ehre ihrer Tochter entschädigt. Andererseits erblickt dieser reiche Chef sammt seiner Familie in dem ehrenhaften Geschäftsführer, der in Indien dem Hause seinen Reichthum gerettet hat, nichts anderes als einen brauchbaren Commis, den als Seinesgleichen zu behandeln die Ehre verbiete: nur die Tochter des Hauses denkt anders und hat dem Jugendgespielen ihr Herz geschenkt. Mit Hülfe eines Freundes, den dieser aus Indien mitgebracht, eines einst an Spielschulden gescheiterten adeligen Officiers, der in Indien Arbeit, Reichthum und wahre Ehre gefunden hat, vermag der junge Mann dem Chef des Hauses, seinem nichtsnutzigen Sohne und dessen mit Officiersehrbegriffen renommirenden Freunden gegenüber seine Ehre zu wahren. Er wirft dem Chef des Hauses, nachdem er ihm Rechnung gelegt, jenes Schandgeld von 40000 Mk. vor die Füße, und als man ihm mit dem schändlichen Verdacht antwortet, als habe er diese Summe, die sein Freund ihm vorgestreckt, dem Geschäfte abgestohlen, kommt es zur Katastrophe. Die Tochter des Hauses sagt sich von ihren unwürdigen Eltern los, um dem geliebten Manne nach Indien zu folgen, und als der Hausherr darüber aufbrausen will, erklärt der reiche Freund aus Indien, daß er den jungen Mann zu seinem Geschäftsgenossen und Vermögenserben einsetze. Diese Erklärung entringt dem Hausherrn die unsäglich gemeine Wendung: „Aber Herr Graf, warum haben Sie das nicht früher" — (gesagt)? und mit der höhnischen Abwehr dieses Versöhnungsangebotes

schließt das Stück. — Ich weiß nicht, ob es Menschen von so hohlen Ehrbegriffen und so bodenloser Gemeinheit gibt, wie dieses Schauspiel sie unter Reich und Arm darstellt; es mag sein, wiewohl die ganze Fabel nicht den Eindruck abgezeichneter Wirklichkeit, sondern romanhafter Erfindung macht. Daß solche Menschen, wenn es sie gibt, durch diese dramatische Erörterung des Ehrbegriffs gebessert werden, ist nicht zu erwarten. Uebrigens ist dieses Stück unter den drei Sudermann'schen wie das poetisch schwächste, so das ethisch harmloseste und anständigste.

Anders steht es mit dem viel bedeutenderen „Sodoms Ende“. Ein talentvoller junger Maler ist mittels eines Bildes „Sodoms Ende“, in welchem er den Untergang der Sodomiten in makart'scher sinnenreizender Manier dargestellt hat, berühmt geworden und in einen vornehmen, geistreichen, liederlichen Berliner Gesellschaftskreis hineingerathen, in dem er sittlich untergeht. Ein reicher „Börsenjobber“, der meist außer Hause mit Dirnen lebt; eine Frau Adah, welche in kokettirender Nachahmung moderner Romanheldinnen „nichts Erhabeneres kennt, als das seelische Ineinanderfließen von Mann und Weib“, ohne daß es gerade der Ehemann und das Eheweib zu sein braucht; um sie sich sammelnd eine Gesellschaft von Herren und Damen, unter denen es heißt: „Uns ist nichts heilig, nicht einmal die Sünde“; „der Witz ist der Herrscher der Welt, der Witz vertritt uns die Natur, der Witz vertritt uns die Wahrheit, der Witz vertritt uns die Moral.“ Die Messalina nun, welche die Sonne dieses Planetenkreises bildet, Frau Adah, hat das jugendliche Malergenie Willy mittels Ankaufs seines Bildes in ihre Netze gelockt. Natürlich schließt die Buhlschaft mit ihr beliebige ähnliche Verhältnisse nicht aus: „Die Weiber sagen — prahlt dieser Held — ich wüßte zu lieben; ich habe sie alle . . . Welch ein genialer Instinct für die Sünde in solch' einem Weibe lebt . . . Wenn man nur satt würde“ u. s. w. Zugleich renommirt das verliederlichte Künstlergenie einem zu bürgerlicher Moral zurückgekehrten Freunde und Kunstgenossen, der es retten möchte, von einem „heiligen Rausche der Genialität vor, der im Genießen über uns kommt und uns zu großen Thaten spornt; von dem Sturm und Drang einer werdenden Zeit, von dem gerechten Trotz gegen das, was die stumpfe Masse für recht, sittlich und verehrungswürdig hält, von dem Muthe, sich in der Wildniß des Lasters neue Reiche der Erkenntniß zu erobern.“ Aber er kann nichts mehr schaffen, die Flügel seines Genius

sind gelähmt, und vergebens redet jener Freund ihm zu, sich in die Einfachheit eines sittlich sauberen häuslichen Lebens zu retten. Das Bild eines solchen ist sein Elternhaus: ein braver, etwas beschränkter alte Vater, der mit Aufopferung sein täglich Brod erwirbt; eine edle, treue Mutter, die von ihrem Sohne hoch denkt und von seinen Irrwegen keine Ahnung hat; ein süßes, knospenhaftes Pflegeschwesterchen, das uneheliche Kind eines verstorbenen großen Malers, und ein für die Familie, auch für Willy selbst, aufopferungsvoller Hausfreund, ein Lehramtscandidat, der dies aufblühende schöne Kind im Stillen liebt. Und nun treten diese beiden Kreise in eine furchtbare Wechselwirkung. Während Willy sich darauf einläßt, von seiner Buhlerin mit einer schönen begabten Nichte verheirathet zu werden, welche in der gefährlichen Schule jener frivolen Welt sich den guten Kern ihres Wesens noch bewahrt hat, verführt er gleichzeitig die liebliche Pflegeschwester zuerst geistig, indem er im Treubruch gegen seinen Freund ihre weibliche Liebe nicht für diesen, sondern für sich selbst entfacht, und dann auch thatsächlich, indem er, im Weinrausch aus jenem orgiastischen Cirkel nach Hause kommend, sich in ihre Kammer einschleicht. Am folgenden Tage erobert er das Herz der ihm zugedachten Braut, überwindet in dieser sogar die furchtbare Entdeckung, daß er seither der Buhle ihrer Tante gewesen, und meint nun nach alledem glücklich werden zu dürfen: da wird ihm die Leiche der von ihm verführten Pflegeschwester, die sich vor seiner neuen Wohnung im Kanal ertränkt hat, vorgetragen. In diesem Augenblick, in einer wilden Scene mit dem schändlich verrathenen Hausfreund, kommt ein Verhängniß zum Ausbruch, das in seinem ausschweifenden Lebenswandel längst leise angeklopft hat, — ein Blutsturz macht seinem Leben ein verzweifeltes Ende. — Man kann nicht leugnen, daß hier eine wirkliche, tieferschütternde Tragödie vorliegt, die gewissen Kreisen genialisirender naturalistischen Jugend wohl zur Selbstbespiegelung dienen könnte. Ich weiß nicht, ob es in Berlin solche vornehmen geistreichen Kreise von so bodenloser Versunkenheit gibt, wie der hier gezeichnete: wenn ja, dann ist „Sodom“ und „Sodoms Ende“ der richtige Titel und Spiegel für sie. Aber die Tageblätter haben seiner Zeit bei der Erstaufführung von „Sodoms Ende“ berichtet, daß ebendie Kreise, welche in demselben mit so brennenden Farben gemalt seien, aus ihren Logen und Parquetplätzen aufs lebhafteste applaudirt hätten, — das wäre also die moralische Wirkung gewesen. Ob es überhaupt von moralischer Wirkung sein

kann, das Publikum in athemloser Spannung der Kammerthür gegenüberzusetzen, hinter der ein unschuldiges, liebliches, knospenhaftes Mädchen von einem roué geschändet wird, darf man fragen.

Und doch ist mir das dritte der genannten Stücke Sudermanns, „Die Heimath“, moralisch noch bedenklicher, unerachtet es von solchem Greuel und Modergeruch äußerlich frei ist. Wir werden in die kleinlichen Verhältnisse einer Provinzialstadt versetzt, in das Haus eines ehrenwerthen, christlich-soldatisch denkenden pensionirten Oberstlieutenants, der seine Familie mit patriarchalischer Absolutheit regiert. Er lebt in zweiter Ehe mit einer gutmüthigen Frau, die im Banne der philiströsen Etiketteverhältnisse steht; von seinen zwei Töchtern erster Ehe ist die jüngere, ein gutgeartetes, bescheidenes Geschöpf, mit einem Vetter, einem braven armen Lieutenant verlobt; nur fehlt zum Heirathen die Caution. Die ältere Tochter Magda (Magdalene) hat vor zehn Jahren den dem Hause befreundeten jungen Pfarrer heirathen sollen, einen trefflichen Menschen und milden, geistvollen Seelsorger, dessen geistlich gedämpftes Wesen aber dem stürmischen Temperament des mit großen Gaben in die Welt hinausstrebenden Mädchens nicht zusagte. Ueber ihre Weigerung hat der Vater sie aus dem Hause verwiesen, und als er ein Jahr nachher erfuhr, daß sie zur Bühne gegangen sei, hat ihn der Schlag gerührt, was den Anlaß zu seiner Pensionirung gegeben hat. Auf einmal, aus Anlaß eines Musikfestes, kommt die Verschollene als berühmte Primadonna, selbstherrlich in den glänzendsten Verhältnissen lebend, in die Heimath, und durch die Vermittelung des Pfarrers auch ins Vaterhaus zurück. Ihr Herz hat sie gezogen, sie überhäuft ihre Schwester mit Zärtlichkeit und freigebiger Hülfe; auch der ebenso liebevolle als gestrenge Vater findet sich schließlich in die genialischen Verhältnisse und Manieren der emancipirten, aber warmherzigen Tochter; — nur die eine Frage quält ihn, ob sie rein geblieben. Sie hat ihm auf dieselbe nur geantwortet, daß sie sich allezeit treu geblieben. Da stellt sich heraus, daß ein strebsamer Regierungsrath, der soeben mit der Familie angeknüpft hat, weil er es im Interesse weiterer Carriere findet, sich an deren christlichen Liebesthätigkeiten zu betheiligen, einst mit Magda in der Fremde ein Liebesverhältniß gehabt hat, das nicht ohne Folgen geblieben ist. Der alte Soldat, außer sich über diesen Fleck auf der Ehre seiner Familie, schüchtert den Verführer soweit ein, daß derselbe sich bereit erklärt Magda zu heirathen, und diese will sich auch um des Vaters willen herbei-

lassen, sich in das Joch der Ehe mit einem ihr verächtlich gewordenen Manne zu beugen. Aber der ihr zugemutheten Verleugnung ihres Kindes weigert sie sich unbedingt. Der Vater, alle Fassung verlierend, will sie zu dem, was die Ehre der Familie ihm zu fordern scheint, mit dem Revolver in der Hand zwingen: da entgegnet sie ihm, er wisse ja gar nicht, ob der aufzuzwingende Gatte der Einzige gewesen, dem sie sich hingegeben, und im Entsetzen über dies andeutende Geständniß rührt den alten Mann der Schlag abermals und tödtlich. — Da haben wir also — und zwar in dem Capitalpunkt von Liebe und Ehe — den Conflict der bürgerlich-christlichen Moralansichten mit den genial-naturalistischen, welche offenbar der Dichter in Schutz nehmen will. Die ersteren sind, wie Magda sagt, für gewöhnliche und schwächliche Menschen wie ihre gute stille Schwester, nicht aber für außergewöhnliche, für Kraftnaturen wie sie selbst. Für diese beansprucht der Dichter den gesellschaftlichen Moralregeln gegenüber das Recht der freien Persönlichkeit und der freien Liebe; sie können das nicht entbehren, was die Welt „Fallen" nennt; „denn", sagt Magda zu dem ihre Achtung und ihr Vertrauen erobernden Geistlichen, „schuldig müssen wir werden, wenn wir wachsen sollen; größer werden als unsere Sünde, das ist mehr werth als die Reinheit, die Ihr predigt." Dieser Glorificirung der Sünde gegenüber ist es keine Zeichnung des christlichen Standpunktes, wenn der Vater seine Tochter zuerst zur Ehe mit dem Pfarrer zwingen will, und sie wegen ihrer Weigerung verstößt, und dann wieder sie zwingen will zur Ehe mit einem Menschen, den sie nicht einmal achten kann; — die christliche Moral gebietet keine Ehe ohne Achtung und Liebe, und kann Magdalenen begnadigen, ohne sie zu pharisäischen Gutmachungen anzuhalten. Dagegen verlangt die christliche Moral von jedem Weibe, es sei schwach oder stark, daß es sich dem Manne nicht hingebe anders als zu bleibender sittlichen Lebensgemeinschaft, und wenn Magda in unserem Stück ihren Fall nicht entschuldigt mit ihrer Schwäche, sondern rechtfertigt mit ihrem legitimen Anspruch auf Lebensgenuß; ja wenn sie gesteht, daß jene sündige Hingabe nicht die einzige in ihrem Leben geblieben sei, und gleichwohl sich immer treu geblieben sein will, so darf man fragen: treu worin? In zuchtlosem Lebensgenuß? in der Untreue gegen weibliche Scham und Ehre? in der Selbstwegwerfung an Männer von der Qualität jenes Regierungsrathes? Da haben Sie die ganze Bodenlosigkeit dieser naturalistischen Moral. Nun halten Sie mit

dieser Morallehre über Liebe und Ehe die eines Dichters zusammen, den niemand einen Rigoristen nennen wird, den aber viele bis heute für einen Vertreter laxer Grundsätze halten: Goethe's in seinen Wahlverwandtschaften. Er behandelt in denselben ungefähr dasselbe Thema, aber wie? So, daß er uns eine poetische Predigt hält über das Wort des Herrn „Wer nur ein Weib ansiehet ihrer zu begehren, der hat schon die Ehe mit ihr gebrochen in seinem Herzen"; so, daß er an dem tragischen Untergange der auch nur in Gedanken dawider Fehlenden die ganze Heiligkeit der Ehe zu erschütterndem Bewußtsein bringt. Ach ja, wir haben's seit Schiller und Goethe in Deutschland herrlich weit gebracht, — auch im Punkt der Moral!

Aber wie kann man auch Trauben lesen von den Dornen und Feigen von den Disteln? Naturalistische Moral, das ist ja eine contradictio in adjecto. Denn das ist doch Begriff und Wesen des Sittlichen, daß es etwas vom Sinnlichen Grundverschiedenes ist, nicht eine Frucht der Natur, sondern eine Zucht, die ihr angethan wird, eine Beugung unserer sinnlich-selbstischen Natur unter ein höheres Gesetz, ein Gesetz des Geistes, ein Gesetz Gottes, der Geist ist. Und das eben ist's, was es nach naturalistischer Weltanschauung, nach der Weltanschauung unserer naturalistischen Dichter nicht gibt. Man halte mir nicht entgegen, daß sie in ihren Dramen doch Gutes und Schlechtes unterscheiden, Edles und Gemeines einander entgegensetzen. Gewiß thun sie das, denn die Wirklichkeit, die sie abmalen, thut's ihnen vor, und sie sind Künstler genug, um zu wissen, daß Grau in Grau malen eine schlechte Farbenwirkung gibt, daß Licht und Schatten zum Gemälde gehört; sie sind Menschen genug, um die sittlichen Gegensätze und sittlichen Wirkungen im Leben nicht zu übersehen. Aber das ist ihnen doch nur so, wie die Natur nicht einerlei Thiere producirt, sondern verschiedene, Kröten und Nachtigallen, Lämmer und Wölfe, und wie die Lämmer mitunter geschützt, mitunter auch von den Wölfen aufgefressen werden. Als in „Vor Sonnenaufgang" jener junge Schriftsteller, durch den der Verfasser seine eigenen Ansichten verkündet, von dem liebenden Mädchen das Wort empfängt: „dann sind Sie ein sehr, sehr guter Mensch", antwortet er: „Es ist weiter nichts dabei, ich bin so veranlagt. Geboren wird man wohl damit noch nicht; man kommt dazu durch die Verkehrtheit unserer Verhältnisse, — nur muß man für das Verkehrte einen Sinn haben." Also ein angeborner Sinn und die erziehende Macht verkehrter Verhältnisse, das sind die Quellen der

sittlichen Gutheit. Damit wir aber ja nicht meinen, diese Gutheit sei das wirkliche sittliche Gegentheil der Schlechtheit, werden wir in der „Ehre“ seitens des seinen Freund tröstenden Grafen Traß belehrt: „Mein Lieber, verachte die Deinen nicht, daß sie schlechter seien als du und ich; sie sind anders, weiter nichts.“ So ist Naturanlage und der gleichfalls als Naturmacht wirkende Einfluß der Verhältnisse auch hier der Quell der sittlichen Unterschiede, und damit lösen sich dieselben ganz folgerichtig in bloße Varietäten der Einen Menschennatur auf, — wie der verliederlichte Künstler in Sodoms Ende es cynisch ausdrückt: „Bestien sind wir alle; es kommt nur darauf an, daß unser Fell schön gestreift sei.“ Wenn unsere Dichter so inconsequent wären, von diesem Standpunkte aus bessern zu wollen, wenn sie überdies vergäßen, daß ja der Naturalismus überhaupt keinen freien Willen des Menschen kennt, der sich bessern könnte, so wird man doch gestehen müssen, daß eine schönere Streifung der Bestie Mensch, die sie allenfalls erreichen könnten, der aufgewandten Liebesmühe nicht lohnte.

Aber der Dichter braucht nicht bessern zu wollen. Er dichtet, stellt vor, was der Genius ihm im Leben Darstellenswerthes zu schauen gibt, ohne moralische oder unmoralische Tendenz. Nur daß die Abwesenheit der moralischen oder unmoralischen Absicht das Eintreten der moralischen oder unmoralischen Wirkung nicht verhindert. Sie werden fragen: wie wirken diese Schauspiele durch sich selbst auf die Zuschauer? Darauf kann ich, wenn Sie die Wirkung der theatralischen Aufführung meinen, Ihnen keine Antwort geben; ich habe nie eines dieser Stücke auf der Bühne gesehen, noch begehre ich eines derselben zu sehen. Ich weiß nur, daß der alte Goethe einmal vor den Wirkungen uneingeschränkter Bühnenfreiheit gewarnt hat; drucken lassen könne man vieles auch Bedenkliche, denn das blos Gedruckte und Gelesene wirke so stark nicht auf das Volk, aber ganz anders sei es mit dem in sinnlicher Leibhaftigkeit und Anschaulichkeit auf der Bühne Vorgeführten. Die theatralische Wirkung wird also die superlativisch gesteigerte der ruhigen Lesung sein, und danach urtheilen Sie selbst. Darstellungen, in denen das Häßliche, Unsittliche, Scheusliche so sehr überwiegt, das Edlere und menschlich Schöne so sehr nur Episode bildet und fast nur dazu auftritt, um an dem Gemeinen zu scheitern, können unmöglich einen veredelnden Eindruck machen; sie können, gerade mit je lebhafteren Farben sie gemalt sind, um so mehr nur eine verwildernde, verrohende Ein=

wirkung üben. Es ist wie mit den Kriminalgeschichten und Assisen-verhandlungen: so abschreckend sie sein mögen, sie schrecken nicht ab, sie stumpfen ab und reizen zugleich, sie reinigen das Gemüth nicht, sondern sie beflecken die Phantasie und verführen zur Nachahmung. Ueberhaupt, wann hätte je die pure Vorhaltung des Lasters, und wenn sie mit der größten satirischen Virtuosität geleistet worden wäre, reinigend gewirkt? Noch ganz andere Darsteller der Verderbnisse ihrer Zeit als Hauptmann und Sudermann sind ein Juvenal und Petronius gewesen: haben Juvenal und Petronius den sittlichen Verfall der römischen Kaiserzeit irgendwie aufgehalten, oder werden sie von derselben nicht gelesen worden sein mit demselben frivolen Kitzel, mit welchem man heute Zola liest oder mit welchem der Berliner haut-goût sein Sudermann'sches Conterfei in „Sodoms Ende" beklatschte? Um das Böse wirksam zu richten, muß man ein wirksames und siegreiches Gute ihm entgegenzustellen, muß man neben den Wegen des Verderbens Wege des Heils und der Rettung zu zeigen haben. Ja, wenn Anzengruber in seinem „Vierten Gebot", welches auch furchtbare Verderbnisse zur Anschauung bringt, der entsetzlichen Verkommenheit der Eltern, die ihre gut angelegten Kinder zum Verbrechen oder zur Verzweiflung treiben, in der frommen Großmutter, die zuerst warnt, dann angesichts des Todes tröstet und bekehrt, die Macht des Christenthums gegenüberstellt, das kann fruchten; aber von dieser Macht haben unsere naturalistischen Dichter keine Ahnung. Oder doch, eine Ahnung von ihr hat einer der beiden, und sie ist es werth, schließlich beachtet zu werden, aber ob sie ausreicht, um irgend etwas gut zu machen? Ich denke an das letzte der anfangs genannten Stücke, das ich seither nicht berühren konnte, weil es ganz anderer Art ist als die übrigen. Ich denke an Gerhard Hauptmann's jüngste und schönste Dichtung, das „Hannele".

Es ist Christnacht; Sturm und Eiseskälte draußen; wir werden in das Armenhaus eines Gebirgsdorfes geführt. Eine anekelnde Gesellschaft alten und jungen, männlichen und weiblichen Auswurfs treibt darin ihren Unfug und zeigt uns das Menschenleben in fratzenhaftester, verkommenster Realität. Da bringt der junge Lehrer des Dorfes ein vierzehnjähriges armes Mädchen herein, das er soeben aus dem eisigen Teiche im Dorf herausgezogen hat: das Kind, ein in die Ehe mitgebrachtes Vorkind, das von einem rohen herzlosen Stiefvater systematisch mißhandelt worden, ist in der Verzweiflung

hineingesprungen, um zu seiner unlängst verstorbenen Mutter in den Himmel zu kommen. Mit Hülfe des Amtsvorstehers wird Ruhe geschafft, das Kind warm gebettet, ein Arzt geholt, der das Nöthige verordnet, und eine Diakonisse, welche das Hannele aus der Sonntagsschule kennt, übernimmt die Nachtwache. Trotz aller Bemühungen wird's des Kindes Todesnacht werden; es liegt in Fieberphantasieen, die das Letzte vorbereiten. Und nun hat der Dichter den kühnen, ergreifend gelungenen Versuch gemacht, den Inhalt dieser ins Vorgefühl des Todes auslaufenden Fieberphantasieen uns in nächtigen Schattenbildern, gleichsam Geistererscheinungen, lebendig zu veranschaulichen. Das arme Kind hat in seinem Elend die arme Mutter, den guten treuen Lehrer, die liebevolle Diakonisse tief ins Herz geschlossen; es hat durch Lehrer und Lehrerin an den Heiland und seinen heiligen Gerichtsernst wie an seine überschwängliche Barmherzigkeit, an seinen seligen Himmel glauben gelernt, und nun tritt das alles in seinem Fiebertraum und Todeskampfe hervor. Zuerst das Bild des mädchenhaft geliebten Lehrers, dann die Traumgestalt der Mutter, dann Engel, die dem Hannele ein Blümchen, Himmelschlüsselchen, reichen, — dann nach einer Pause die dunkle Schauergestalt des Todesengels, vor dem das Geisterbild der Diakonisse sie schützen muß; dann die Vision ihres Begräbnisses, halb nach dem Märchen vom Schneewittchen, halb mit den Localfarben des Dorflebens ausgestattet. Die Leute klagen den Stiefvater an, daß er der Mörder des Hannele sei, er leugnet frech. Da tritt ein Fremdling herzu, es ist der Heiland, und legt ernst und mild dem Stiefvater seine herzandringenden Fragen vor: der leugnet immer frecher, bis er vor dem ewigen Richter zusammenbricht. Dieser aber erzeigt sich dem armen Hannele im Sarg wie einst dem Töchterlein des Jairus, er erweckt es, herzt es, übergibt es den Engeln zur Pflege, und im vollen Triumph der Seligkeit und Verherrlichung endet der Traum und endet das Leben; der am Morgen wiederkehrende Arzt findet das arme Hannele todt. — Es ist eine ganz eigenthümliche, von tiefstem, zartestem Gefühl und insonderheit religiösem Gefühl zeugende Dichtung, abgesehen von den für eine Kindesphantasie allzupathetisch gerathenen Schlußtönen von rührender Einfalt; ich habe das Gedicht nicht ohne Thränen zu lesen vermocht. Nur, diese ganze tröstende, verklärende, beseligende Welt des Christenglaubens, die hier aus einem Kindesherzen vor uns aufsteigt wie eine Wunderblume aus Moder und Fäulniß, — sie existirt dem Dichter —

darüber kann bei einem Schüler Häckels kein Zweifel sein — lediglich in der Phantasie des Kindes. Die Welt ist wie jenes Armenhaus sie zeigt, eine ekelerregende Heimstätte der Schlechtigkeit und Verkommenheit, in der nothdürftig Ordnung geschafft wird; was darüber hinausliegt, das ist ein schöner, für den, der ihn hegt, seliger Traum, weiter nichts. Das ist der Grenzstein des Naturalismus in seiner liebenswürdigsten Annäherung ans Christenthum: es ist ein schöner Kindertraum, wie sollte es mehr sein? Der Endpunkt der Sinnenwelt ist ja der Endpunkt der Wahrheit und Wirklichkeit überhaupt. —

Ich bin am Ende meiner Einzelskizzen, und habe das Gesammtergebniß zu ziehen. Es wäre doch kurzsichtig und ungerecht, dasselbe in eine persönliche Verurtheilung der Dichter zusammenzufassen. Sie sind Kinder unserer Zeit; wie sie denken, so denken Hunderttausende unseres Volkes in allen Ständen und auf allen Bildungsstufen: der Unterschied ist nur der, daß ihnen als Dichtern der Drang und die Gabe verliehen ward, die Weltanschauung des Zeitgeistes in dieser plastischen und drastischen Form auszusprechen. So sind ihre Dramen lediglich als Zeichen der Zeit zu betrachten, und sind als solche allerdings furchtbar. Es ist erschreckend, aus ihnen zu sehen, wie weit wir in Deutschland, dem stolzen Deutschland von 1870, innerlich heruntergekommen sind. Seit anderthalb Jahrtausenden ist unser Volk im Christenthum erzogen. Hier hat es jenen einigen Trost im Leben und im Sterben empfangen, in dessen Kraft jener Großvater in den „Webern" seinen guten Kampf kämpft und das arme Hannele selig durch die dunkle Pforte geht. Hier hat es die sittlichen Normen gelernt, in denen deutsche Zucht und Sitte seither gedieh; in denen wandelnd deutsche Männer und deutsche Frauen ihre Ehre wahrten. Hier ist ihm Herz und Sinn aufgegangen für alle Herrlichkeit Gottes in der Welt; hier hat es dieselbe feiern gelernt in seiner Kunst und seiner Dichtung, wie kein anderes Volk sie schöner zu feiern vermocht hat. In der Schule dieser christlichen Weltanschauung ist noch unser größter Dichter erwachsen, der sein greises Haupt nicht zur Ruhe legen wollte, ehe er in seinem Faust den Weg der Menschheit bei allem Irren und Fehlen als einen Weg aus Gott zu Gott seinem Volke verkündet. Nun aber ist der große Darwin gekommen und sein noch größerer Prophet Häckel sammt ihrer neuen Prophetenschule, und haben uns gelehrt, das Weltgeheimniß aus den großen Entdeckungen der Zuchtwahl und

des Kampfes ums Dasein zu lösen, und dafür Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, Schuldbewußtsein und Heilsbedürfniß zum alten Eisen zu werfen; haben uns gelehrt, den Geist und das Gesetz des Geistes zu verleugnen und die Natur als die einzige Realität zu vergöttern. Ein neues Heidenthum: nur daß die alten Heiden, von denen wir seither die Principien des Schönen lernten, dagegen Christen zu heißen verdienen. Sie „faßten den uralten heiligen Vater am letzten Saum seines Kleides, kindliche Schauer treu in der Brust"; sie beteten: „Möge stets die Moira mir beistehn, in allen Worten und Thaten zu bewahren unverletzliche Reinheit, wie sie geboten ist von jenen Gesetzen, die aus der Höhe herabgekommen sind": unsere Modernen kennen nur den père-abîme, den Vater-Abgrund, wie Renan sich ausdrückte, und die Gesetze, die von unten stammen, den zügellosen Genuß- und Geschlechtstrieb, die erbliche Belastung, die blinde Zerstörungswuth einer hungernden Menge, und seitdem dies die höchsten Motive der Tragödie geworden sind, gilt auch auf diesem Gebiete für das deutsche Volk der mephistophelische Fluch: „Staub sollst du fressen, und mit Lust!" O welch eine Selbsttäuschung, zu wähnen, hier erscheine das Morgenroth einer neuen deutschen Kunst; diese Dichter des Naturalismus seien die Lerchen, welche einen deutschen Geistesfrühling verkündigten: als wenn der geistleugnende Naturalismus überhaupt einen Geistesfrühling hervorzubringen hätte. Nein, aus dem Sumpfboden des religiösen, sittlichen, ästhetischen Nihilismus, wie er sich im naturalistischen Princip zusammenfaßt, wächst kein Rosengarten empor; das denkwürdige Wort Goethe's: „alle Epochen, in welchen der Unglaube einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanze prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil niemand sich mit der Erkenntniß des Unfruchtbaren abquälen mag", trifft auch hier zu. Wenn diese naturalistischen Dichter ein Morgenroth bedeuten, so kann es nur jenes trübe Morgenroth sein, von dem der Herr sagt, daß es Sturm ankündige: nicht Lerchen eines Lenztages deutscher Kunst, wohl aber Sturmvögel der socialen Revolution könnten sie sein, jener Revolution, die schlimmer, verwüstender als je eine gewesen, längst am deutschen Himmel droht: denn wenn die Weltanschauung, welche in diesen Dramen sich verkündet, erst in Deutschland durchgedrungen wäre, dann wäre auch der Tag gekommen, welcher unsere ganze deutsch-christliche Cultur in ungeheuren unheiligen Flammen verschlänge.

Nun, wir sind gottlob so weit noch nicht. Die moderne poetische Literatur ist doch nicht der alleinige Spiegel unseres nationalen Geisteslebens, und das naturalistische Drama nicht das alleinige Phänomen unserer poetischen Literatur. Noch ringen die lichten und die dunklen Geister um das Herz unseres deutschen Volkes; noch sind wir nicht so entchristlicht und verheidnischt, wie die Propheten des Naturalismus es scheinen und glauben lassen möchten. Aber wenn je das Wort des Apostels Anwendung gefunden hat: Wir haben einen Kampf nicht mit Fleisch und Blut, sondern mit Mächten und Gewalten, die in der gegenwärtigen Finsterniß herrschen, mit bösen Geistern unter dem Himmel, — so hat es sie hier.

Und hier liegt die Beziehung der inneren Mission zu den besprochenen Erscheinungen der neuesten deutschen Literatur. Wie werden wir denselben entgegenzuwirken haben? Nicht direct, durch Anrufung des Gesetzes, der Polizei, der Umsturzvorlage. Zwar, ich sehne den Tag herbei, an dem man in Deutschland das Theater wieder aus einem Erwerbsinstitut in ein Kunstinstitut, aus einer zweideutigen Volksergötzungs- und -verführungsanstalt in eine Volksbildungs- und -erziehungsanstalt erheben wird. An diesem Tage würde es nicht mehr einem Polizeipräsidium oder Ministerium des Innern oder Oberverwaltungsgericht überlassen bleiben, in gewissen Fällen nach subjectivem Urtheil oder Gefühl ein anstößiges Stück zu verbieten, sondern eine Jury auserlesener Sachkundigen und anerkannter Autoritäten würde alles zu prüfen haben, was auf den Brettern, die die Welt bedeuten, zuzulassen oder auszuschließen wäre. Aber wenn die innere Mission auch Stücke wie Hauptmanns „Weber“ und „Vor Sonnenaufgang“ oder Sudermanns „Sodoms Ende“ sammt dem ohne Zweifel noch viel schlimmeren französischen Schund vom Theater auszuschließen vermöchte, was hätte sie anderes erreicht, als einige Symptome der naturalistischen Zeitkrankheit zu unterdrücken, während die Heilung dieser Krankheit selbst die ungelöste Hauptaufgabe bliebe? Nein, die Mission des Christenthums in der deutschen Gegenwart ist eine viel innerlichere, ist die allerinnerlichste: die Ueberwindung des naturalistischen Irrgeistes durch den heiligen Geist des Evangeliums, die Neuentfaltung eines Beweises des Geistes und der Kraft, durch welchen die ganze Bodenlosigkeit des Naturalismus überführt, die Unzertrennlichkeit des Christenthums von allem, was menschenwürdig ist, ins Licht gestellt, und der traurige Standpunkt so vieler edleren Zeitgenossen, daß die Welt des Glaubens

nur eben ein schöner Traum, ein Traum für Kinder sei, durch die überwältigende Vernunft und Realität der übersinnlichen Thatsachen überwunden wird. Ob wir, um diese Aufgabe zu lösen, uns begnügen dürfen, das Evangelium immerfort in den althergebrachten Formeln, auf die das Geschlecht dieser Tage nicht mehr hört, weiter zu verkündigen? Ob wir wohlthun, die wissenschaftliche Theologie, welche den Geisterkampf mit dem Naturalismus aufgenommen hat und uns das Schwert des Geistes wider denselben neu zu schleifen bemüht ist, unter das Joch der kirchlichen Tradition beugen und ihre Kampfesfreiheit fesseln zu wollen, weil sie in jenem Kampfe nicht ohne Wunden zu bleiben vermag? Ob es ausreicht, den antichristlichen Zeitgeist nur durch einseitiges und dilettantisches Eingehen auf seine wirthschaftlichen Forderungen entwaffnen zu wollen, anstatt die gleiche Energie auf die geistigen Gegensätze, auf den Kampf der Weltanschauungen zu wenden? Das sind Fragen, welche ich hier vor Ihnen nicht zu erörtern, sondern höchstens aufzuwerfen habe, und die ich Ihnen, am Schlusse meiner Aufgabe angelangt, lediglich zu stiller Erwägung anheimgeben möchte.

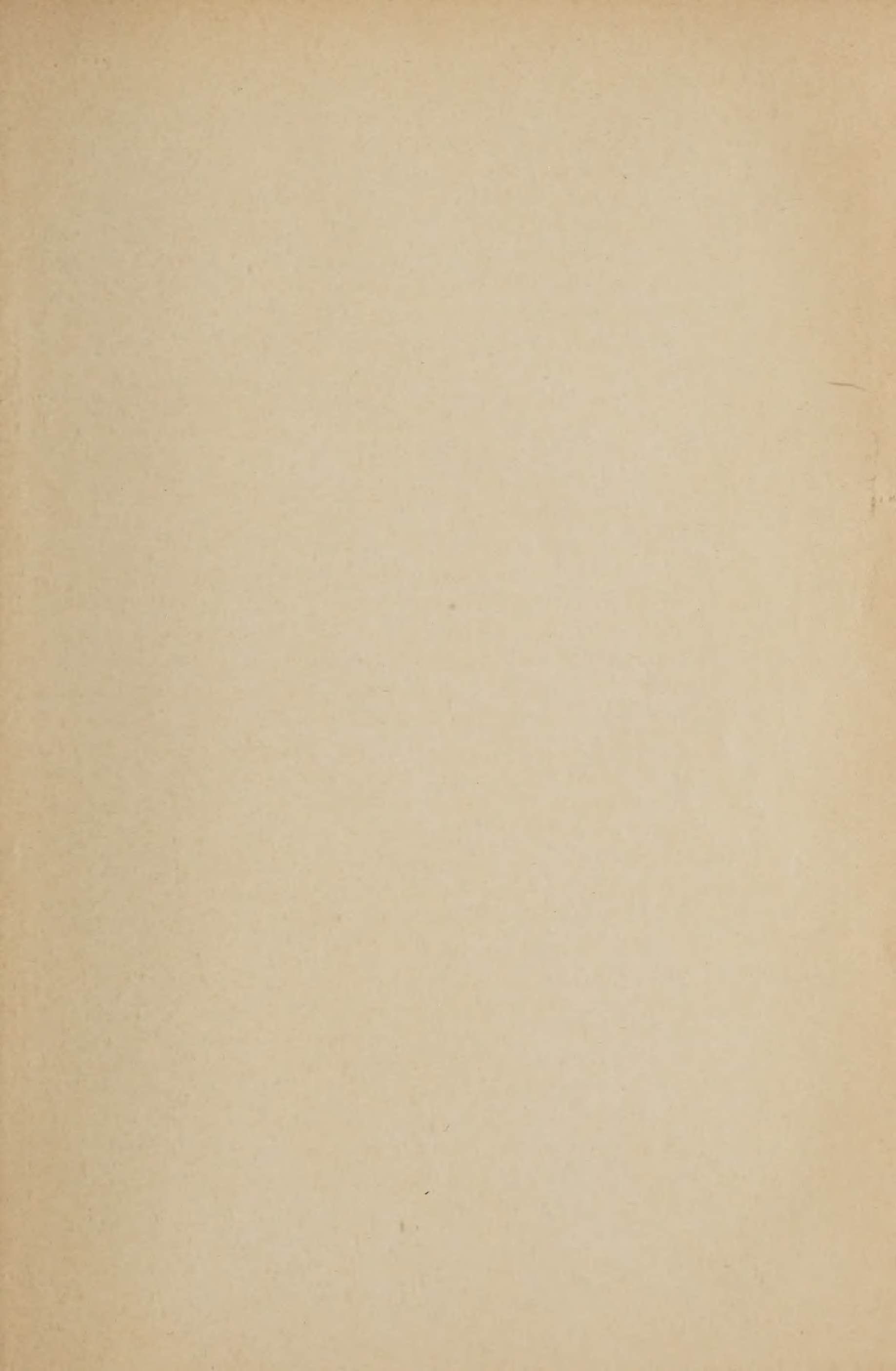
das Kirchenpolitische und Geschichtliche hervor, wie es ja bei einem Manne, der in der Wissenschaft sowohl wie auch im öffentlichen Leben eine hervorragende und einflußreiche Stellung einnimmt, nicht anders sein kann. Eben dies aber wird diesen zweiten Theil werthvoll machen auch für die, welche nicht als Schüler zu den Füßen dieses Mannes gesessen und da in liebender Verehrung zu diesem großen Meister aufschauen gelernt haben. Selbst die, welche theologisch oder kirchenpolitisch Beyschlag auf seinen Wegen nicht folgen können, werden dennoch dieses Werk nicht unerfreut aus der Hand legen, denn in der Rückschau auf die mancherlei Kämpfe seines Lebens seinen zahlreichen Gegnern von rechts und links nach bestem Vermögen gerecht zu werden und ihr Verhalten gegen ihn mit der Milde und Ruhe des Greisenalters ohne alle Leidenschaft und Einseitigkeit zu beurtheilen, ist das unverkennbar hervortretende Bestreben dieses ganzen Werkes. Die lichtvolle Klarheit ferner, mit der auch dieser zweite Theil geschrieben ist, der klassisch poetische Stil, die malerische Schilderung, die ja einen besonderen Vorzug gerade von Beyschlags Feder bildet, — alles dies wird dieses Werk anziehend und interessant machen auch für den, der von Haus aus nicht Theologe oder Kirchenmann ist, und wird ihn aussöhnen auch mit denjenigen Partieen des Buches, die (wie z. B. die Erörterungen über Kirchenverfassung) der Natur des Stoffes entsprechend etwas trocken ausfallen müssen. Sympathisch berührt die große Bescheidenheit, mit welcher der Verfasser sich allerwärts ausspricht, wo er seine unverkennbaren Erfolge erwähnen und die Leistungen berichten muß, welche ihm das Lob und die Liebe zahlreicher Schüler und Verehrer von nah und fern eingetragen haben: wohl schaut er mit Stolz und berechtigter Freude auf das Werk seines Lebens zurück, aber wir gewahren bei ihm nichts von jenem „stark ausgeprägten Selbstbewußtsein", welches uns so oft von Männern zurückstößt, zu denen wir uns sonst wegen ihrer Vorzüge, ihrer großen Eigenschaften hingezogen fühlten. „Es ist mir oft beschämend gewesen", so heißt es S. 208, „wenn anhängliche Schüler am Schluß ihres Studiums oder nachmals in den Anfängen ihres Amtslebens mir aus bewegtem Herzen den Dank ausschütteten für Förderungen, von denen mir nichts bewußt war; insonderheit daß ich ihnen, ohne etwas davon zu ahnen, aus dem Wirrsal gährender Entwicklung herausgeholfen, ihnen zur Klarheit des Glaubens und zur Begeisterung für ihren Beruf ein Führer geworden." Der Hauptreiz der Lektüre dieses Buches aber besteht wohl darin, daß wir, wie schon beim ersten Theile, hier aufs neue einen Einblick thun in die ernste Geistesarbeit eines Denkers und Gelehrten, der sich nicht in vornehm abgeschlossener Erhabenheit bloß auf die „reinen Höhen der Wissenschaft" zurückzieht, sondern mit weltoffenem Sinn und in heiliger Liebe zu seinem Volk und Vaterland an allen Fragen, die unser Volk, unser öffentliches Leben, ja, die ganze heutige Culturwelt bewegen, herzinnigen und begeisterten Antheil nimmt.

Wir sehen, wie ein Theologe, der in weltlicher Kunst und Wissenschaft und überhaupt im modernen Geistesleben zu Hause ist wie nur wenig andere, sich unablässig bemüht, der Mitwelt zu zeigen, daß das von ihr mißachtete Evangelium allein die befriedigende Antwort zu geben vermag auf das tiefste und heiligste Fragen und Sehnen des Menschenherzens, jene Antwort, welche die heutige Menschheit, umgeben von allen Gütern der Cultur, bei all ihrer Bildung und in all ihrer Bildung unaufhörlich sucht und doch niemals findet. Er warnt freilich und muß warnen vor dem Versuch gewisser theologischer Kreise, die christlichen Glaubensartikel ohne weiteres der Kritik der sogenannten modernen Weltanschauung zu unterstellen und dieser zu Liebe die grundwesentliche biblische Substanz des kirchlichen Bekenntnisses zu opfern; vielmehr zeigt er die Aussöhnung von Glauben und Wissen, die Vermittelung von Christenthum und moderner Geistesrichtung, indem er die Gedankengänge der von Schleiermacher begründeten jungen Glaubenstheologie in die nichttheologische Sprache allgemeiner Bildung umsetzt, dabei überall anknüpfend an die Kundgebungen eines Verlangens nach der ewigen Wahrheit, welche auch in dem Geistesstrom der heutigen Bildung, wenn auch oft mehr unbewußt, so doch zahlreich genug anzutreffen sind. — Wohl sehen wir zu all diesem, und vor allem zu dem Bestreben, sowohl fest zu stehen auf dem ernsten frommen Grunde der christlichen Wahrheit als auch theil zu haben und mitzuleben in den reichen Schätzen jeglicher Geistesbildung, und für die lebendige Vereinigung von beiden seinem Volke ein Führer zu werden, — wohl sehen wir zu all dem die Ansätze schon in den Jünglings- und jüngeren Mannesjahren Beyschlags, deren innerer Werdegang uns im ersten Theile seiner Selbstbiographie vorgeführt wird; aber hier, im zweiten Theile, da sehen wir, wie alles das, was in den Jugendjahren als Anlagen und verheißungsvolle Ansätze in ihm enthalten lag, nun auch zu reichster Entfaltung kommt. Von diesem Leben gilt nicht, wie von so manchem anderen, welches einst so vielversprechend anfing, — daß es den Erwartungen, die man in jungen Jahren davon hegen durfte, nicht entsprochen hätte. Nein, wenn man den herrlichen und in allem befriedigenden Abschluß anschaut, zu dem der innere (und auch der äußere) Entwicklungsgang dieses Lebens nach allen Seiten gelangt ist, dann müssen wir sagen: Als eine in Christo gereifte, echt ideale Persönlichkeit, die durch alle Kämpfe und Stürme und alle Arbeit des Lebens an Geist, Charakter und Gemüth nur immer völliger zunimmt, so sehen wir den jugendfrischen Greis im Silberhaar hier am Ende seines irdischen Lebensganges vor uns hintreten!

Die Lektüre von Lebensbeschreibungen bedeutender Männer hat ja immer ihren besonderen Reiz und Werth. Hier, bei der Selbstbiographie Beyschlags, wird der Leser nicht nur genußreiche Stunden haben und sich an der Schönheit einer wirklich edlen und feinen Sprache ergötzen und bilden können; er wird auch an dem Bilde eines Mannes, dessen Leben im wahren

Sinne des Wortes Kampf gewesen ist, sich aufrichten in aller Misere dieses Daseins und sich befestigen in Gottvertrauen und idealer Gesinnung. Er wird es lernen, nicht zu verzweifeln an der Zukunft von Volk und Vaterland, an der erhabenen Bestimmung der evangelischen Kirche und an der siegreichen Kraft des Evangeliums. Er wird aus dem reichen und interessanten Stück Kirchengeschichte, welches diese Biographie enthält, die kirchliche und religiöse Gegenwart verstehen lernen aus der Vergangenheit; und wenn die Gegenwart dem wahren Freund von Volk und Kirche so manche niederdrückende Erscheinung aufweist, so wird er hier merken, daß nach solcher Vergangenheit dies alles gar nicht anders hat kommen können, und es deshalb milde und ruhig beurtheilen. Die hinter uns liegenden Zeiten, welche diese Biographie uns wieder lebendig vor Augen führt, lehren uns, daß alles, was uns jetzt ärgert und uns die Freude am kirchlichen Leben trübt, eigentlich nichts Neues ist, daß auch hierin alles schon dagewesen ist: dasselbe absolute Unverständniß des politischen Liberalismus für kirchliche und religiöse Fragen — damals wie heute; und heute wie damals derselbe fanatisch-engherzige Zelotismus einer rechthaberischen und herrschsüchtigen Orthodoxie, dieselbe Ketzerriecherei und Ketzerrichterei, dasselbe nichtswürdige Mittel, durch Aufwiegelung der Volksmassen die Vertreter unbequemer Ansichten mundtodt zu machen, damals unter Hengstenbergs Aegide gegen Beyschlag angewandt, heutzutage mit gleicher Verwerflichkeit unter Führung von Dammann und Genossen gegen Meinhold und Grafe und überhaupt gegen alle freier gerichteten Theologen! Alles dies ist damals auch schon dagewesen; aber damals wurde es dennoch irgendwie überwunden und stiftete nicht das Unheil, das man wohl hätte befürchten können: also sollen und wollen wir auch heute bei ähnlicher Lage der Dinge nicht verzagen, und das um so weniger, wenn wir — eben aus jener Biographie — erkannt haben, nicht nur wo so manche Quelle der kirchlichen Uebel unserer Gegenwart steckt, sondern auch, welche Mittel allein dazu dienen können, diese Quellen zu verstopfen. — Im Einzelnen können wir auf alles dies hier nicht weiter eingehen, aber soviel steht fest: Wer Beyschlags Selbstbiographie liest, wird daraus reichliche Belehrung empfangen über die mannigfachsten Gebiete des menschlichen Wissens und Lebens (z. B. auch über Universitätswesen und Licht- und Schattenseiten des heutigen Studententhums); indeß, der Hauptwerth dieses Buches ist doch: unter Führung eines großen und aufrichtig frommen Geistes gelangt der Leser dahin, seinen evangelischen Christenglauben und seine evangelische Kirche wieder lieb zu gewinnen! Auch dieser zweite Theil von Beyschlags „Aus meinem Leben“ sei daher warm empfohlen als passendes Festgeschenk für alle gebildeten Glieder der evangelischen Kirche.

Halle a. S., Buchdruckerei des Waisenhauses.




Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01148 9830



